



العقيدة

فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

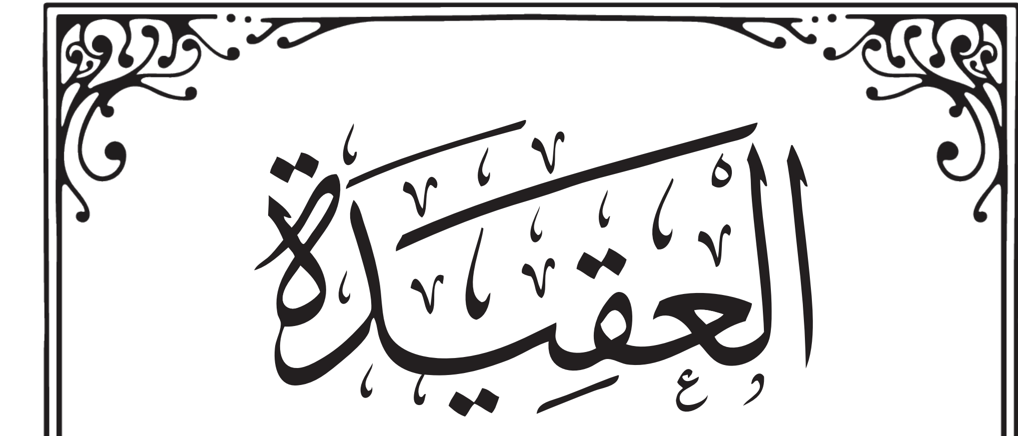
تصدر عن : المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد 21 / صيف 2020م / 1442هـ

الرقم الدولي: ISSN : 2709-085X

اقرأ في هذا العدد:





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

العدد الواحد والعشرون ـ صيف 2020م

محرم 1442 هـ

تصدر عن

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالإستراتيجية الدينية

النجف الأشرف

الموقع الالكتروني: www.iicss.iq

الإيميل: info@iicss.iq

Islamic.css@gmail.com

الهاتف: 00964-(07717072696)

العراق ـ النجف الأشرف ـ ثورة العشرين ـ شارع البريد ـ مجمع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافي



فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

العدد 21 / صيف 2020م /محرم 1442هـ

قواعد النشر

* الموضوعية العلمية وعدم استخدام اللغة الجارحة.

* يتمّ تقويم البحوث من قبل لجان المجلة، وعلى الباحث إجراء التعديلات المطلوبة.

* يخضع تقديم وتأخير البحوث لأمور فنيّة لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

* المادة المنشورة تعتبر ملكاً للمجلة، ولها الحق في إعادة نشرها وطبعها ضمن كتاب أو ترجمتها إلى لغة أخرى.

* يفضّل أن لا يزيد البحث عن أربعين صفحة.

* للمجلة الحق في حذف وتلخيص ما لا يتناسب مع أهدافها وسياساتها.

* يفضّل إرسال البحوث مصفوفة على برنامج وورد.

* المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.

* إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث مع رقم الهاتف والإيميل.

* الالتزام بالرأي المشهور عند علماء الشيعة.

الهيكلية الإدارية

البريد الألكتروني للمركز
Islamic.css@gmail.com

البريد الالكتروني للمجلة
Aqeedah.m@gmail.com

الهيئة الاستشارية

هيئة التحرير



محتويات العدد

افتتاحية العدد





تبدو هيمنة الأفكار وسلطتها، في أصدق ظهور لها بأثارها المشخّصة، واقعًا مجتمعيًّا واتّجاهًا معرفيًّا في العلم والعمل.

ووسط زحام التّغالب والتّسابق بين الأفكار المتناقضة والعقائد المختلفة في عالمنا المعاصر، يخفت شعاع الحقيقة وصوت فطرتها الدّالة. فالدوائر السياسيّة الظلاميّة من جهة، وشياع التعمية والتّشويه للعقائد الدينيّة الرساليّة، والتّدليس في أسس صياغتها وإشهارها، وتوكيد ضلالة فهمها وتأصيلها، يكاد يكون البارز الظاهر في المشهد، بل المسيطر عليه والحاكم فيه.

فإذا بنا نشهد انقلابًا فاضحًا في الرؤية، وانعدامًا تامًّا للفكر المعقلن السليم، وقيامًا للمسخ من الأفكار

الضّالّة، وتحوّلًا مسيّسًا للعقائد يفوق التصوّر حدّ التغيّر من سنخ إلى آخر. فإذا أعدا الأعداء أخوة وأصدقاء، وأخوّة الدّين والعقيدة عداوة وبغضاء ومبدأ للنقض والهلاك. وكأنّ سنّة الله تعالى في الاستبدال تجري فينا عواملُها، وتنطق وصفنا كلماتُها: ﴿وَيَسۡتَبۡدِلۡ قَوۡمًا غَيۡرَكُمۡ ....﴾ [39/التوبة].

ولولا فضل الله تعالى علينا بأن ينفر من كل أمة رجال يدكوا الباطل ويعلوا الحق ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ ﴾ [122/التوبة].

لفسدت الارض ومن عليها ﴿فَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ ....﴾ [64/البقرة].

فإحياء العقيدة الإلهيّة ونصرتها إحياء للنّاس، وما ذاك إلّا فيما نواجه ونصارع من مدّ هادر من الأفكار الهشّة المستقوية بالباطل والمستنصرة بالشيطان. وعليه، فالمواجهة دائمة باقية بدوام الحقّ يقابله الباطل في ميدان وزمان (فكلّ أرض كربلاء وكلّ يوم عاشوراء)، ولا يمكن تصوّر الرّكون أو الفتور عن الحقّ وأهله حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

في هذا العدد من العقيدة تتسابق الأقلام إلى لباب الحقائق تبيانًا وبرهانًا وكشفًا وإعلانًا طلبًا في نفض غبار التشويه والتحريف والتدليس، وتجذير منهج طلب الحقيقة والدفع عنها فكرًا حرًّا. وقد أبدى ثلّة من الباحثين الأفاضل بدلوهم في هذا العدد؛ ليقدّموا وصلة جديدة لمسيرة علميّة معرفيّة عامرة بالمقاصد السامية للمجلّة.

والله من وراء القصد

مدير التحرير



أدوار علم الكلام عند الإماميّة(*)

الدور النبوي صلى الله عليه وآله (13ق هـ-11هـ)

السيد هاشم الميلاني[1]

تمهيد:

نعتقد أنّ علم الكلام بدأ في جذوره الأولى منذ العهد النبويّ صلى الله عليه وآله، وتحديدًا بعد المبعث إذ لا ينشأ الدين ـ أيّ دين كان ـ ولا ينمو ولا يستمرّ من دون وجود منظومةٍ كلاميّةٍ تُبيّن ركائزه الأساسيّة وتدافع عنها، وتردّ على ما يرد عليه من أسئلة واستفهاماتٍ عديدةٍ.

نعم، إنّ المنظومة الكلاميّة هذه مع لحاظ وحدة مضمونها، غير أنّها تختلف وتتغيّر أساليبها ومناهجها عبر الزمن، وبحسب الحاجة، طالما كان الهدف هو التبيين والدفاع، فكان الإنسان المسلم يتّخذ أجود الأساليب والمناهج المتاحة في زمنه للقيام بهذه المهمّة.

ولذا عندما نرى بدايات علم الكلام في العهد النبويّ صلى الله عليه وآله نراه يختلف في الأسلوب والمناهج وحتّى نوعيّة المسائل المطروحة، عمّا هو عليه بعد قرون سيّما إبّان ازدهار العلوم الإسلاميّة، مع الحفاظ على المحتوى والبنية الرئيسيّة التي هي إثبات الذات الإلهيّة وما يتعلّق بها وما يصدر عنها.

* ـ اعتمدنا كثيراً في تدوين هذا المبحث على كتاب موسوعة الحديث النبوي عقيدة وشريعة وخلقًا باهتمام كاظم مدير شانه جي، وكذلك موسوعة العقائد الإسلامية في الكتاب والسنة للشيخ الريشهري.

[1]- مدير المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.

فعلم الكلام قد تكامل ووصل إلى الصيرورة بالتدريج، ومن الإجمال إلى التفصيل. علمًا بأنّ أصول المسائل الكلاميّة قد وردت في القرآن الكريم، ورغم أنّ القرآن الكريم هو المصدر الأوّل للعقيدة، والنبيّ صلى الله عليه وآله ما كان إلاّ متبّعًا أثره، غير أنّه لم يلقَ رواجًا بين المسلمين آنذاك من وجهة نظرٍ عقديّة كلاميّة، وبقيت تلك اللآلئ العقديّة الثمينة مشفّرةَ المعنى والكُنُه لم تفتح رموزها إلاّ على الخواص الذين زاحموا العلم بركبتيهم فأصبحوا باب مدينته، أمّا الآخرون فكانوا في معزلٍ عن هذا، فلم يستضيؤوا بنوره، فأصبحوا مذاهب وطرائق شتّى.

ثمّ إنّ علم الكلام الإمامي قد تميّز عن غيره، بأنّ فترة حضور المعصوم عند الإماميّة طالت بحدود (250 سنة)، ممّا أعطى حصانةً عقديّةً للإماميّة، رغم جميع الضغوط الخارجيّة والانشقاقات الداخليّة، وهذا بخلاف سائر المدارس الكلاميّة التي انقطع عندها زمن الحضور بعد رحيل النبيّ صلى الله عليه وآله إلى الملأ الأعلى.

وإذا أردنا الوقوف التّام على الدور العقديّ النبويّ صلى الله عليه وآله فلا بدّ لنا من التعرّف على الخارطة العقديّة السائدة في المجتمع العربي عصر البعثة، إذ إنّ بعض المواقف العقديّة جاءت للإجابة على ما هو موجود بالفعل إلى جنب العقائد التأسيسيّة.

وعندما ننظر إلى المجتمعين المكيّ والمدني آنذاك، نراهما خليطًا من آراء ومعتقدات مختلفة، إذ كان يقطن في هذين المكانين مشركوا العرب، نصارى ويهود، مضافًا إلى ما يحيط بهما في الأطراف من ديانات مجوسيّة ومانويّة وصابئة وغيرها من المعتقدات، التي تركت أثرها المباشر أو غير المباشر من طريق التجارة أو السياحة الدينيّة.

إنّ أمير المؤمنين عليه السلام يصف الحالة العامّة السائدة في العالم آنذاك بقوله: (وأهل الأرض يومئذٍ ملل متفرقة، وأهواء منتشرة، وطرائق متشتّتة، بين مشبّه لله بخلقه، أو ملحد في اسمه، أو مشير إلى غيره[1]).

ثمّ إنّ أمير المؤمنين يصف حالة العرب في الجزيرة العربيّة قبل المبعث النبويّ صلى الله عليه وآله ضمن النقاط التالية:

---

[1]- نهج البلاغة، الخطبة : 1.

1 ـ اندراس الدين:

قال عليه السلام: (إنّ الله بعث محمّدًا صلى الله عليه وآله... وأنتم معشر العرب على شرِّ دين[1](وفي مكان آخر: (أرسله وأعلام الهدى دارسة، ومناهج الدّين طامسة[2] (وأيضًا: (والناس في فتن انجذم فيها حبل الدين... خُذل الإيمان فانهارت دعائمه وتنكّرت معالمه، ودرست سبله، وعَفَتْ شُرُكُهُ[3]).

2 ـ الفتن والفوضى والحيرة:

قال عليه السلام: (والناس في فتن انجذم فيها حبل الدين، وتزعزعت سواري اليقين، واختلف النّجر، وتشتّت الأمر، وضاق المخرج، وعمي المصدر... في فتنٍ داستهم بأخفاقها، ووطِئَتهم بأظلافها، وقامت على سنابكها فهم تائهون حائرون جاهلون مفتونون[4]).

3 ـ عبادة الأوثان:

قال عليه السلام: (فبعث الله محمدًا صلى الله عليه وآله بالحقّ ليخرج عباده من عبادة الأوثان إلى عبادته[5]).

4ـ اتّباع الشيطان:

قال عليه السلام: (أطاعوا الشيطان فسلكوا مسالكه، وَوَردوا مناهله، بهم سارت أعلامه، وقام لواؤه[6]). وأيضًا: (فبعث الله محمّدًا صلى الله عليه وآله بالحقّ ليخرج عباده... من طاعة الشيطان إلى طاعته[7]).

---

[1]- نهج البلاغة، الخطبة 26.

[2] - م ن، الخطبة 195.

[3]- م ن، الخطبة 2.

[4]- م ن، الخطبة 2.

[5]- م ن، الخطبة 147.

[6]- م ن، الخطبة 2.

[7]- م ن، الخطبة 147.

5 ـ الجاهليّة الجهلاء:

قال عليه السلام: (بعثه والناس... حاطبون في فتنة، قد استهوتهم الأهواء، واستزلتهم الكبرياء، واستخفتهم الجاهليّة الجهلاء، حيارى في زلزال من الأمر وبلاء من الجهل[1]).
وقال عليه السلام: (ولا تكونوا كجفاة الجاهليّة: لا في الدّين يتفقّهون، ولا عن الله يعقلون[2]).

6 ـ الضلال والظلام:

قال عليه السلام: (وأضاءت به البلاد بعد الضلالة المظلمة، والجهالة الغالبة، والجفوة الجافية، والنّاس يستحلّون الحريم، ويستذلّون الحكيم، يحيَوْن على فترةٍ ويموتون على كفرةٍ[3]).

هذه أهمّ المعالم العامّة التي كانت سائدة قبيل المبعث النبويّ صلى الله عليه وآله، ولم تكن هذه الحالة وليدة يومها أو أمسها، بل هي تراكمات وخليط من مختلف التيّارات.

والتوجّهات الفكريّة والعقديّة السائدة آنذاك في شبه الجزيرة العربيّة، حيث كان خليطًا من ثقافة المشركين واليهود والنصارى، والصابئة والمجوس وغيرها من المدارس الفكريّة، وإليك بيانه:

1 ـ المشركون:

كانت عرب الحجاز في الجاهليّة تعبد الأصنام، وتذكر المصادر أنّ أوّل من جاء بالأصنام إلى مكّة هو عمرو بن لُحَي، وقد كان سيّد قومه ومطاعًا وتاجرًا كبيرًا، ينقل ابن هشام (ت 218هـ) عن بعض أهل العلم: (أنّ عمرو بن لُحَي خرج من مكّة إلى الشام في بعض أموره، فلما قدم مآب من أرضِ بلقاء وبها يومئذٍ العماليق، رآهم يعبدون الأصنام، فقال لهم: ما هذه الأصنام التي أراكم تعبدون؟ قالوا له: هذه أصنام نعبدها، فنستمطرها

[1]- نهج البلاغة، الخطبة 94.

[2]- م ن، الخطبة 166

[3]- م ن، الخطبة 151.

فتمطرنا، ونستنصرها فتنصرنا، فقال لهم: أفلا تعطونني منها صنمًا فأسير به إلى أرض العرب فيعبدوه؟ فأعطوه صنمًا يقال له هبل، فقدم به مكّة فنصبه وأمر الناس بعبادته وتعظيمه[1]).

ويظهر أنّ عبادة الأصنام ما كانت سائدة آنذاك، حيث يسأل ويقول: (ما هذه الأصنام) فيُجاب بأنّها للعبادة.

كما ينقل ابن هشام عن ابن اسحاق سبب انتشار عبادة الأصنام والأحجار عند بني اسماعيل أنّه: (كان لا يظعن من مكّة ظاعن منهم حين ضاقت عليهم والتمسوا الفسح في البلاد، إلاّ حمل معه حجرًا من حجارة الحرم تعظيمًا للحرم، فحيثما نزلوا وضعوه فطافوا به كطوافهم بالكعبة، حتّى سلخ ذلك بهم أن كانوا يعبدون ما استحسنوا من الحجارة وأعجبهم، حتى خلف الخلوف، ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره، فعبدوا الأوثان، وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم قبلهم من الضلالات[2]).

فهكذا انتشرت عبادة الأصنام في بني اسماعيل خارج الحجاز، وهكذا انتشرت الأصنام في مكّة، بحيث اتّخذ أهل كلّ دار في دارهم صنمًا يعبدونه، فإذا أراد الرّجل منهم سفرًا تمسّح به حين يركب، فكان ذلك آخر ما يصنع حين يتوجّه إلى سفره، وإذا قدم من سفره تمسّح به فكان ذلك أوّل ما يبدأ به قبل أن يدخل على أهله[3]. وقد أصبحت الكعبة قبيل المبعث بيتًا مركزيًّا للأوثان بحيث احتوت على أكثر من ثلاثمئة وستين وثن.

ثمّ إنّ القرآن ينصّ على أنّ هؤلاء ما كانوا كفّارًا بل كانوا مشركين، إذ كانوا يعتقدون بالله الخالق، ولكن يشركون معه غيره في التدبير، قال تعالى: ﴿ **وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ** ﴾[4]. وفي وصف

[1]- السيرة لابن هشام 1: 73، عنه البداية لابن كثير 2: 458.

[2]- م ن 2: 73-74.

[3]- م ن 2: 78.

[4]- سورة العنكبوت، الآية: 61.

آخر لهم: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾[1] وقد وردت آيات كثيرة تندّد بالمشركين وتزيّف معتقداتهم.

2 ـ اليهود:

اليهود أمّة موحّدة تعتقد بنبوّة موسىعليه السلام، ولها معتقداتها الخاصّة حول النبوّة والشريعة والمعاد، وكان لهم حضور بارز في الحجاز سيّما في يثرب (= المدينة) كما أنّهم أثّروا في عرب الجاهليّة فتهوّد بعضهم.

يقول اليعقوبي (ت 284هـ): (ثمّ دخل قوم من العرب في دين اليهود، فأمّا من تهوّد منهم فاليمن بأسرها، كان تبّع حمل حبرين من أحبار اليهود إلى اليمن فأبطل الأوثان، وتهوّد من باليمن، وتهوّد قوم من الأوس والخزرج بعد خروجهم من اليمن لمجاورتهم يهود خيبر وقريظة والنضير، وتهوّد قوم من بني الحارث بن كعب، وقوم من غسان وقوم من جذام[2]).

وكان أكثر تواجد اليهود في المدينة، ولم يذكر التاريخ حضورًا بارزًا لهم في مكّة إلّا لُمامًا إمّا للتجارة أو التحالف مع بعض البيوت والقبائل.

واليهوديّة كما تركت أثرها على العرب قبل المبعث فهوّدت طائفة منهم، تركت أثرها السلبي ـ العقدي والسياسي ـ أيضًا بعد المبعث، سيّما بعد هجرة النبيّصلى الله عليه وآله إلى المدينة، إذ إنّها كانت تعتقد بأنّ نبي آخر الزمان سيكون منها، وعندما ظهر الرسولصلى الله عليه وآله بدؤوا بالعداء وإلقاء الفتن، سيّما بعدما اشتدّ أمر الإسلام ودخل في الإسلام أفواجٌ.

فالاختلاف العقدي بين اليهود والمسلمين كان أكثره حول مسالة النبوّة ونسخ الشريعة، وسنذكر بعض موارد الخلاف لاحقًا.

---

[1]- سورة الزمر، الآية 3.

[2]- تاريخ اليعقوبي 1: 257.

3 ـ النصارى:

كان للنصارى حضور أقوى من اليهود، إذ كانوا يملكون امبراطوريّة كبرى وعلماء كثر، ويذهب جواد علي إلى عدم إمكان تعيين انتشار النصرانيّة في الحجاز، وإن أعوز الانتشار إلى أسباب تبشيريّة[1].

ويخبرنا التاريخ بأقوام من العرب تنصّرت، قال اليعقوبي: (وأمّا من تنصّر من أحياء العرب فقوم من قريش من بني أسد عبد العُزّى...، ومن بني تميم بنو امرئ القيس بن زيد مناة، ومن ربيعة بنو تغلب، ومن اليمن طيء ومذحج وبهراء[2]...).

والخلاف العقدي الدائر آنذاك كان حول التوحيد والتثليث والنبوّة.

4 ـ المجوس والصابئة:

فقد ورد ذكرهما في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[3] وذِكْر القرآن لهما يعني معرفة أهل الحجاز بهما. ويذكر جواد علي تمجّس بعض العرب، فورد أنّ المزدكيّة والمجوسيّة في تميم، كما أنّ اليمن كانت أيضًا مجوسيّة، ويقال إنّ بعض العرب عبدت النّار[4].

والخلاف العقدي معهم في عبادة النار والقول بإلهين اثنين.

أمّا الصابئة فرغم ورودها في القرآن إلاّ أنّ المعلومات عنهم في الحجاز قليلة، ويرجّح جواد علي أنّ تواجدهم في مكّة ربمّا بدواعي اقتصاديّة إمّا للتجارة وإمّا على صورة عبيد للخدمة[5].

---

[1]- المفصل 6: 458.

[2]- تاريخ اليعقوبي 1: 257.

[3]- سورة الحج، الاية: 17.

[4]- المفصل 6: 543.

[5]- المفصل 6: 551.

هذه الأمور كلّها أدّت إلى أن يكون المجتمع العربي في الحجاز خليطًا من الآراء والمعتقدات المختلفة، توارثت بعضها من الآباء وبعضها ممّن قدم الحجاز وسكن فيها، وبعضها الآخر من خلال التجارة والسفر، ولذا يقول اليعقوبي (ت 284هـ): (وكانت أديان العرب مختلفة بالمجاورات لأهل الملل، والانتقال إلى البلدان والانتجاعات[1]).

وهذه الآراء والمعتقدات لدى العرب قد قامت كلّها بوجه النبيﷺ بعد مبعثه، منافحة عمّا كانت عليه وما ورثته من آبائها، وكان على النبيّﷺ إثبات دعوته أوّلًا، والإجابة على هذه المدعيات ثانيًا.

وهذا ما سنسلّط الضوء عليه في هذا المبحث.

وقبل الولوج في أصل الموضوع لا بدّ من الإشارة إلى نقاط منهجيّة عدّة:

1 ـ إنّ المنهج المتّبع هنا هو المنهج النقلي المعتمد على النصوص والأخبار، وما حوته كتب السيرة والحديث.

2 ـ منهجنا هذا لا يعني الاعتماد على جميع ما رُوي ونُسب إلى رسول اللهﷺ، إذ توجد روايات غير صحيحة ومكذوبة على رسول اللهﷺ في حياته وبعد رحيله.

3 ـ الأصل عندنا صحّة الرواية إلّا إذا خالفت القرآن، أو العقل الفطري السليم، أو الواقع التاريخي الثابت.

4 ـ نحاول أن نصل إلى ظاهر المعتقد الذي بيّنه النبيّﷺمن دون أن نضفي عليه تحليلًا أو شرحًا؛ كي لا تختلط الروايات بآرائنا ومفروضاتنا القبليّة.

5 ـ إنّ مسألة منع تدوين الحديث سبّبت ضياع كثير من المعالم، ونسيان كثير من القرائن الحاليّة والمقاليّة المقترنة بالحدث، والتي لها الدور الهامّ في فهم الخبر من خلال سياقه العام، والروايات وإن حُفظت وتداولت شفهًا غير أنّ التداول الشفهي لم يكن كالكتابة، لذا نرى سمّة من الروايات العقديّة النبويّة، والمفروض وجود آلاف من

[1]- تاريخ اليعقوبي 1: 254.

تلك الروايات، إذ رسول الله صلى الله عليه وآله جاء بحدث عظيم ودين جديد، وتحدّى المشركين وأصحاب الديانات، مضافًا إلى أسئلة تدور في خلد المؤمنين، ممّا يعني وجود كمّ هائلٍ من الروايات العقديّة ضاعت عنّا؛ بسبب تلك الجناية التي منعت من تدوين السنّة بتبريرات واهية.

6 ـ إنّ القرآن الكريم مليء بالآيات المتعلّقة بالمبدأ والمعاد والخلقة والنبوّة وغيرها من المسائل، وبعضها جاء كأجوبةٍ موحاة من قبل الله تعالى إلى رسوله الكريم للإجابة على الشبهات، كما أنّ بعضها تأسيسي، وبما أنّنا بصدد تسليط الضوء على ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله مباشرة، لم نتعرّض إلى هذه الآيات الكريمة إلاّ نادرًا، إذ مجال بحثها في مكان آخر.

سنعالج الدور العقدي النبوي ضمن خمسة مباحث بعدد أصول الدين: التوحيد ومباحث الإلهيّات، العدل، النبوّة، الإمامة، المعاد.

المبحث الأوّل

الإلهيّات ومباحث التوحيد

لا شكّ أنّ الدعوة النبويّة كانت دعوة توحيديّة، تُصنّف ضمن الأديان التوحيديّة الداعية إلى الله الواحد الأحد، كما لا شكّ أنّ الفترة النبويّة، هي الفترة التأسيسيّة للتوحيد، يشهد لذلك ما ورد في القرآن الكريم والروايات النبويّة.

سنحاول في هذا الفصل الإشارة إلى الجهد النبويّ التوحيدي من خلال ما وصل إلينا من روايات، ونحن نتمسّك بصحّة هذه الروايات كأصل موضوعي، إلاّ إذا ثبت ما يخالفها من آية أو دليل عقلي أو تاريخي متقن يدلّ على عدم صحّة تلك الرواية أو ذاك الحدث.

1. معرفة الله تعالى وإثبات ذاته:

ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله بحاجة إلى بذل جهدٍ كبيرٍ لإثبات الذات الإلهيّة وبداهة معرفته، إذ إنّه بُعث في وسط شهد ديانات مختلفة على مرّ العصور، فما كانت مسألة الألوهيّة مورد الإنكار، نعم إذا كانت هناك إشكاليّة فهي تعود إلى الشّرك وجعل الأنداد لله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾[1].

وبداهة معرفة الله تعالى هذه لم تكن وليدة الفترة النبويّة، بل هي إرثٌ مشتركٌ عند جميع الأنبياء: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2]. لذا لم ترد روايات كثيرة تركّز على هذا الجانب، وما ورد عنه صلى الله عليه وآله بهذا الخصوص يمكن تصنيفه ضمن نقاط عدّة:

1 ـ 1 الإشارة إلى فطريّة معرفة الله تعالى، وأنّ الإنسان مجبولٌ عليها منذ خلقته، وهذا ما ورد عنه صلى الله عليه وآله بألفاظ مختلفة، من قبيل قوله: (ما من مولود إلّا يولد على الفطرة، فأبواه

[1]- سورة الزمر، الآية: 3.

[2]- سورة إبراهيم، الآية: 10.

يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه[1]). ثمّ يتلو الراوي قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[2].

وفي لفظ آخر عن أبي جعفر عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله: (كل مولود يولد على الفطرة، يعني المعرفة بأنّ الله عزّ وجل خالقه[3]).

وفي لفظ آخر عنه صلى الله عليه وآله: (كل مولود يولد من والد كافر أو مسلم، فإنّه يولد على الفطرة على الإسلام كلّهم، ولكن الشياطين أتتهم فاجتالتهم عن دينهم، فهوّدتهم ونصّرتهم ومجّستهم، وأمرتهم أن يشركوا بالله ما لم ينزّل به سلطانًا[4]).

وقد تشير بعض الآيات إلى هذه البداهة أيضًا، من قبيل آية الفُلك، ﴿**فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ**﴾[5].

وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِي ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٖ طَيِّبَةٖ وَفَرِحُواْ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٞ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٢٢﴾ فَلَمَّآ أَنجَىٰهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُم مَّتَٰعَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[6].

فالآيات تشير إلى أنّ الإنسان عندما ينقطع عن الأسباب الماديّة، ويحسّ بالخطر الحقيقي على نفسه، يرجع بالبداهة إلى فطرته الأولى ليستمد العون من الله تعالى، ولكن بعد النجاة يرجع إلى غيّه وإشراكه.

---

[1]- صحيح البخاري 2: 97/ باب في الجنائز.

[2]- سورة الروم، الآية: 30.

[3]- الكافي للكليني 2: 13.

[4]- كنز العمال 1: 266 ح 1336.

[5]- سورة العنكبوت، الآية: 65.

[6]- سورة يونس، الآيتان: 22-23.

1ـ 2 إنّ بداهة الذات الإلهيّة وفطريّة معرفته تعالى، لا تنفي لزوم التأكيد وتذكير الإنسان بخالقه جلّت عظمته، ولذا كان يؤكّد رسول الله صلى الله عليه وآله بين الحين والآخر على لزوم المعرفة بالله تعالى، فقد ورد عنه صلى الله عليه وآله قوله: (دعامة الدين وأساسه المعرفة بالله[1]).

وعندما سأله رجل عن أفضل الأعمال، أجابه صلى الله عليه وآله بقوله: (العلم بالله[2]).

وفي سؤال آخر سأله أعرابي: (ما رأس العلم يا رسول الله؟ قال: معرفة الله حق معرفته، قال الأعرابي: وما معرفة الله حقّ معرفته؟ قال: تعرفه بلا مثل ولا شبه ولا ند، وأنّه واحد أحد، ظاهر باطن، أوّل آخر، لا كفو له ولا نظير، فذلك حقّ معرفته[3]).

إنّ معرفة الله تعالى مجبولة في القلوب والعقول، وعمل الأنبياء إنّما هو إنارة الطريق ورفع الموانع كي تذهب الغشاوة ويُرى النور، وإلى هذا يشير رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله: (يا من فتق العقول بمعرفته[4]). ومن دعائه صلى الله عليه وآله أيضًا: (الحمد لله الذي عرّفني نفسه ولم يتركني عميان القلب[5]).

3-1 وفي رواية أخرى تشير إلى تعليم الأنبياء ومساعدتهم الخلق للتعرّف على الربّ: (وابتعث النبيّين... ليعقل العباد عن ربّهم ما جهلوه، فيعرفوه بربوبيّته بعدما أنكروا، ويوحدّوه بالإلهيّة بعدما عضدوا[6]). فدور الأنبياء هنا إزاحة الستار لرؤية التوحيد وترك الإشراك الذي هو خلاف الفطرة التوحيديّة.

4-1 إنّ الوقوف على كنه الذات الإلهيّة أمر مستحيل، إذ كيف للمحدود أن يحيط بغير المحدود، وهذا الجدل كان متداولاً آنذاك، لذا ورد عنه صلى الله عليه وآله: (يا من لا يعلم ما هو إلاّ هو[7])

---

[1]- كنز العمال 3: 381 ح 7047.

[2]- ربيع الأبرار للزمخشري 4: 26.

[3]- التوحيد للصدوق: 285 ح5.

[4]- بحار الأنوار للمجلسي 95: 204 ح 37.

[5]- م ن 86: 282 ح 45.

[6]- التوحيد للصدوق 44 ح4.

[7]- عوالى اللئالي 4: 132 ح 226.

وفي لفظ آخر يعرب رسول الله صلى الله عليه وآله عن عجز الإنسان بقوله: (سبحانك، ما عرفناك حق معرفتك[1]).

وهذه الاستحالة عامّة لجميع البشر بلا فرق بين نبي أو وصي، ولذا عندما قال صلى الله عليه وآله: (لا يبلغ أحد كنه معرفته). تعجّب الناس وسألوه عن نفسه، (فقيل: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، الله أعلى وأجلّ أن يطلّع أحد على كنه معرفته[2]).

بل كان رسول الله صلى الله عليه وآله ينهى عن التفكّر في الذات الإلهيّة، فقد ورد عنه في قوله تعالى: (وإنّ إلى ربّك المنتهى) قال صلى الله عليه وآله: (لا فكرة في الرب[3]). أو قوله صلى الله عليه وآله: (تفكّروا في خلق الله، ولا تفكّروا في الله فتهلكوا[4]).

أو قوله: (تفكّروا في كل شيء ولا تفكّروا في الله تعالى[5]). وهناك حادثة يشير إليها ابن عبّاس رغم صغر سنّه، حيث تدلّ على اهتمام الرسول صلى الله عليه وآله بتعليم أصحابه طريقة التفكّر في الله تعالى للحصول على معرفة سليمة، يقول ابن عبّاس: (دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وآله ونحن في المسجد حلق، قال لنا رسول الله: فيم أنتم؟ قلنا: نتفكّر في الشمس كيف طلعت وكيف غربت، قال: أحسنتم كونوا هكذا، تفكّروا في المخلوق ولا تفكّروا في الخالق[6]).

وأهميّة هذه الرواية تكمن في إشارتها إلى تشكيل نواة أولى للمباحث الكلاميّة من خلال عقد حلقات واجتماعات في المسجد النبويّ، وإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يؤيّدها وكان يمرّ بهم بين الحين والآخر ويشاركهم الرأي، ويقوم بتقويم الأفكار وهدايتها، فهذه الرواية خير دليل على شرعيّة علم الكلام من جهة، ووجود حلقات منتظمة تعقد في المسجد النبوي لتداول مباحث كلاميّة ولو بشكل بسيط من جهة ثانية.

---

[1]- م ن 4: ج 227.

[2]- عوالى اللئالي 4: 132 ح 227.

[3]- تفسير الرازي 29: 17.

[4]- الجامع الصغير للسيوطي 1: 515 ح3347.

[5]- كنز العمال 3: 106 ح 5704.

[6]- بحار الأنوار 57: 348 ح 44.

1-5 ممّا يدل أيضًا على عدم إمكان معرفة كنه الذات الإلهيّة، ما ورد تحت عنوان (روايات الحجب) حول احتجاب الذات الإلهيّة خلف سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، كناية عن عدم إمكان إدراك الذات الإلهيّة، وقد وردت هذه الروايات بألفاظ مختلفة.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (إنّ بين الله وبين خلقه سبعين ألف حجاب، وأقرب الخلق إلى الله أنا وإسرافيل، وبيننا وبينه أربعة حجب، حجاب من نور، وحجاب من ظلمة، وحجاب من الغمام، وحجاب من الماء[1]).

وفي لفظ آخر: (إنّ الله عزّ وجلّ دون سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، وما يسمع من نَفس شيئًا من حِسّ تلك الحجب إلّا زهقت[2]).

وفي لفظ آخر: (لو كشفها عن وجهه لاحترقت سُبحات وجهه ما لا أدركه بصره من خلقه[3]).

1-6 وممّا يستدلّ به على بداهة معرفة الله تعالى آية الدر وأخذ الميثاق في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾[4].

وهذه الآية (من أدقّ الآيات القرآنيّة معنى، وأعجبها نظمًا[5]). وقد أثارت جدلاً كبيرًا بين المتكلّمين والمحدّثين، فهي وإن كانت ظاهرة في معناها، غير أنّها ساكتة عن الكيفيّة، قال العلاّمة الطباطبائي رحمه الله في معنى الآية: والمراد أنا أخذنا ذريتهم من ظهورهم وأشهدناهم على أنفسهم فاعترفوا بربوبيّتنا فتمّت لنا الحجّة عليهم يوم القيامة، ولو لم نفعل

[1]- تفسير القمي 2: 10، البحار 18: 327 ح 34.

[2]- المعجم الكبير للطبراني 6: 148.

[3]- عوالى اللئالي 4: 107 ح 158.

[4]- سورة الأعراف، الآيتان: 172-173.

[5]- تفسير الميزان 8: 311/ سورة الأعراف.

هذا ولم نُشهد كل فرد منهم على نفسه بعد أخذه فإن كنا أهملنا الإشهاد من رأس فلم يشهد أحد نفسه وأن الله ربه، ولم يعلم به لأقاموا جميعًا الحجّة علينا يوم القيامة بأنّهم كانوا غافلين في الدنيا عن ربوبيتنا، ولا تكليف على غافل ولا مؤاخذة، وهو قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴾[1].

أمّا الكيفيّة فقد وردت في المصادر روايات نبويّة تشرح ذلك، نورد فيما يلي بعض ألفاظها:

1- روي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله: (بأيّ شيء سبقت ولد آدم؟ قال: إنّني أوّل من أقرّ بربيّ، إنّ الله أخذ ميثاق النبيّين وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربّكم؟ قالوا: بلى، فكنت أوّل من أجاب[2]).

2- وعن رجل من أهل المدينة قال: سألت عمر بن الخطّاب عن قوله: (وإذ أخذ ربّك من بني آدم من ظهورهم ذريّتهم (قال: سألت النبيّ صلى الله عليه وآله كما سألتني، فقال: خلق الله آدم بيده ونفخ فيه من روحه، ثمّ أجلسه فمسح ظهره بيده اليمنى فأخرج ذرءًا، فقال: ذرء ذرأتهم للجنّة، ثمّ مسح ظهره بيده الأخرى وكلتا يديه يمين، فقال: ذرء ذرأتهم للنار يعملون فيما شئت من عمل، ثم أختم لهم بأسوأ أعمالهم فأدخلهم النار[3]).

3- وفي لفظ آخر توجد إضافة: (فقال الرجل: يا رسول الله ففيم العمل؟ فقال: إنّ الله إذا خلق العبد للجنة استعمله أهل يحمل أهل الجنّة حتّى يموت على عمل من أعمال أهل الجنّة فيدخله الله الجنّة، وإذا خلق العبد للنّار استعمله بعمل أهل النار حتّى يموت على عمل من أعمال أهل النّار فيدخله الله النّار[4]).

4- وعن ابن عبّاس عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: (إنّ الله أخذ الميثاق من ظهر آدم بنعمان يوم عرفة، فأخرج من صلبه كلّ ذريّة ذرأها فنثرها بين يديه كالذر، ثمّ كلّمهم قِبَلاً قال: (ألست بربّكم قالوا بلى..[5]).

[1]- الميزان 8: 314.

[2]- البحراني: البرهان في تفسير القرآن 3: 236 ح 4؛ الكافي، 2: 9 ح3.

[3]- الدرالمنثور للسيوطي 6: 654.

[4]- م ن 6: 657.

[5]- م ن 6: 657.

5- وعن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (وإذ أخذ ربّك من بني آدم من ظهورهم ذريّاتهم) قال: (أخذ من ظهره كما يؤخذ بالمشط من الرأس، فقال لهم: (ألست بربّكم) قالوا: (بلى): قالت الملائكة: (شهدنا أن يقولوا يوم القيامة أنّا كنّا عن هذا غافلين[1]).

6- عن أبي أمامة أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: (خلق الله الخلق وقضى القضيّة، وأخذ ميثاق النبيّين وعرشه على الماء، فأخذ أهل اليمين بيمينه، وأخذ أهل الشمال بيده الأخرى، وكلتا يدي الرحمن يمين، فقال: يا أصحاب اليمين، فاستجابوا له فقالوا: لبيك ربّنا وسعديك، قال: (ألست بربّكم قالوا بلى) قال: يا أصحاب الشمال، فاستجابوا له فقالوا: لبيك ربّنا وسعديك، قال: (ألست بربّكم قالوا بلى)، فخلط بعضهم ببعض، فقال قائل منهم: ربّ لم خلطت بيننا، قال: ﴿**وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِّن دُونِ ذَٰلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ**﴾[2] (أن يقولوا يوم القيامة إنّا كنّا عن هذا غافلين) ثمّ ردّهم في صلب آدم، فأهل الجنّة أهلها وأهل النّار أهلها. فقال قائل: يا رسول الله فما الأعمال؟ قال: يعمل كل قوم لمنازلهم. فقال: عمر بن الخطّاب: (إذن نجتهد[3]).

7- عن هشام بن حكيم أنّ رجلاً أتى النبيّ صلى الله عليه وآله فقال: أتُبْتدأُ الأعمال أم قد قُضي القضاء؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: (إنّ الله أخذ ذريّة آدم من ظهورهم، ثمّ أشهدهم على أنفسهم، ثمّ أفاض بهم في كفّيه فقال: هؤلاء في الجنّة وهؤلاء في النّار، فأهل الجنّة ميسّرون لعمل أهل الجنّة، وأهل النّار ميسّرون لعمل أهل النّار[4]).

8- وعن أنس عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: (يقال للرجل من أهل النّار يوم القيامة: أرأيت لو كان لك ما على الأرض من شيء أكنت مفتديًا به؟ فيقول: نعم، فيقول: قد أردت منك أهون من ذلك، قد أخذت عليك في ظهر أبيك آدم ألاّ تشرك بي، فأبيت إلاّ أن تشرك بي[5]).

9- وعن أبي سعيد الخدري قال: سمعت النبيّ صلى الله عليه وآله سئل عن العزل فقال: (لا عليكم ألاّ

[1]- الدرالمنثور للسيوطي، 6: 658.

[2]- سورة المؤمنون، الآية: 63.

[3]- الدرالمنثور للسيوطي، 6: 661.

[4]- م ن 6: 663.

[5]- م ن 6: 664.

تفعلوا، إن يكن ممّا أخذ الله منها الميثاق فكانت على صخرة نفخ فيها الروح[1]).

10 - وعن قتادة السلمي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إنّ الله تبارك وتعالى خلق آدم، ثمّ أخذ الخلق من ظهره فقال: هؤلاء في الجنّة ولا أبالي وهؤلاء في النّار ولا أبالي، فقال رجل: يا رسول الله فعلى ماذا نعمل؟ قال: على مواقع القدر[2]).

11 - إنّ رجلاً من أصحاب النبيّ ﷺ يقال له أبو عبد الله، دخل عليه أصحابه يعودونه وهو يبكي، فقالوا له: ما يبكيك؟ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنّ الله قبض بيمينه قبضة وأخرى باليد الأخرى، فقال: هذه لهذه وهذه لهذه ولا أبالي. فلا أدري في أيّ القبضتين أنا[3].

نحن هنا لا يهمّنا كثيراً المعالجة السنديّة لهذه الروايات، طالما أنّها مشتركة تقريبًا في المعنى، ورغم أنّ مفاد هذه الروايات واضح، غير أنّه عند مقارنتها مع الآية القرآنيّة، يمكننا تسجيل بعض الملاحظات حولها:

الرواية الأولى تحدّد أخذ الميثاق بالأنبياء عليهم السلام دون كافّة النّاس، والحال أنّ الآية الكريمة عامّة.

الرواية الثانية وباقي الروايات تقتصر على آدم عليه السلام وأن الله تعالى أخرج الذريّة من صلبه حصرًا، والحال أنّ الآية الكريمة تنصّ على أنّ الإخراج (من بني آدم من ظهورهم (مضافًا إلى ما فيها من تشبيه، وأنّ لله تعالى يدًا مسح بها على ظهر آدم عليه السلام.

الأمر المهم الآخر الموجود في هذه الروايات ما توحيه من شائبة الجبر حيث إنّ كلاًّ ميسّر لما خُلق، وأنّ أحد الصحابة كان يبكي إذ لا يدري أنّ طينته من أيّ قبضة كانت أمن طينة النار أم طينة الجنّة، أو ما ورد فيها (فأهل الجنّة أهلها وأهل النار أهلها).

وشبهة الجبر هذه وردت في أسئلة الصحابة عن النبيّ ﷺ، حيث إنّ الإنسان إذا كان ميسّرًا لما خُلق فلماذا العمل؟ كما ورد في الرواية الثالثة والسادسة والسابعة والعاشرة، والجواب

[1]- الدرالمنثور للسيوطي، 6: 665.

[2]- م ن 6: 669.

[3]- م ن 6: 671.

الصادر من رسول الله صلى الله عليه وآله رغم اختلافه غير أنّه متقارب في المعنى: (إنّ الله إذا خلق العبد للجنّة استعمله بعمل أهل الجنّة حتّى يموت على عمل أهل الجنّة...(وأيضًا: (يعمل كل قوم لمنازلهم (وقوله: (فأهل الجنّة ميسّرون لعمل أهل الجنّة...(وأيضًا: (على مواقع القدر)، والشبهة كما ترى باقية.

وقد حاول العلاّمة الطباطبائي نفي الجبر عنها، حيث فسّر قوله صلى الله عليه وآله: (يعمل كل قوم لمنازلهم). وقال: (أي أنّ كلّ واحد من المنزلين يحتاج إلى أعمال تناسبه في الدنيا... كما قال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1] فلم يمنع تعينّ الوجهة عن الدعوة إلى استباق الخيرات، ولا منافاة بين تعينّ السعادة والشقاوة بالنظر إلى العلل التامّة، وبين عدم تعيّنها بالنظر إلى اختيار الإنسان في تعيين عمله فإنّه جزء العلّة، وجزء علّة الشيء لا يتعينّ معه وجود الشيء ولا عدمه بخلاف تمام العلّة[2]).

وقال في شرح قوله صلى الله عليه وآله: (على مواقع القدر، قال: إنّ هذا القدر منه تعالى، وأنّ أعمالنا في عين أنّا نعملها وهي منسوبة إلينا، تقع على ما يقع عليه القدر، فتنطبق على القدر وينطبق هو عليها، وذلك أنّ الله قدّر ما قدّر من طريق اختيارنا فنعمل نحن باختيارنا، ويقع مع ذلك ما قدره الله سبحانه، لا أنّه تعالى أبطل بالقدر اختيارنا، و تأثير إرادتنا، والروايات بهذا المعنى كثيرة[3]).

ونحن بهذا الخصوص نتوقّف هنا إلى أن نسرد جميع الروايات الواردة عن الأئمّة عليهم السلام ونقابل بعضها ببعض؛ لنخرج بنتيجة نهائيّة، وأمر الآية يبقى غائمًا بالنسبة لنا في الفترة النبويّة.

2 – التوحيد:

التوحيد هو البرنامج النبويّ الشامل، وهو أساس الدعوة، وقد ابتدأ رسول الله صلى الله عليه وآله دعوته به حيث قال: (قولوا لا إله إلاّ الله تفلحوا[4]).

---

[1]- سورة البقرة، الآية: 148.

[2]- تفسير الميزان 8: 332.

[3]- م ن 8: 334.

[4]- مسند أحمد 5: 423 ح16023.

ومن الطبيعي أن يتمّ التركيز عليه في مجتمع عرف أنواع الشرك وعبادة الأوثان، لذا كان يصرّ رسول الله صلى الله عليه وآله على هذا الأمر ويقول: (حدّثني جبرائيل سيّد الملائكة قال: قال الله سيّد السادات عزّ وجلّ: (إنيّ أنا الله لا إله إلاّ أنا، فمن أقرّ لي بالتوحيد دخل حصني، ومن دخل حصني أمن من عذابي[1]) وفي لفظ آخر: (لا إله إلاّ الله لا يسبقها عمل، ولا تترك ذنبًا[2]) وعنه صلى الله عليه وآله أيضًا: (إذا قال العبد أشهد أنّ لا إله إلاّ الله، قال الله تعالى: يا ملائكتي علم عبدي أنّه ليس له ربّ غيري، أُشهدكم أنيّ غفرت له[3]).

فكلمة التوحيد أساس الأعمال، ومفتاح الدخول في الإسلام، وعلامة المؤمن، قال صلى الله عليه وآله: (قوله لا إله إلاّ الله يعني وحدانيّته، لا يُقبل الأعمال إلاّ بها، وهي كلمة التقوى، يثقّل بها الموازين يوم القيامة)[4].

كما أنّ التوحيد ثمن الجنّة، قال صلى الله عليه وآله: (التوحيد ثمن الجنّة[5]). وأيضًا : (من مات وهو يعلم أنّه لا إله إلاّ الله دخل الجنّة[6]).

إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله في حين دعوته إلى كلمة التوحيد، كان يطلب أن يكون الدخول في الإسلام صادقًا، مع قبول وإذعان، أمّا لقلقة اللّسان وعدم الاعتراف القلبي، وإن كانت تدخل الإنسان ظاهرًا في الإسلام وتحقن دمه، غير أنّها تدخله في النفاق وتوجب له أليم العقاب.

قال صلى الله عليه وآله: (إنّ لا إله إلاّ الله كلمة عظيمة كريمة على الله عزّ وجلّ، من قالها مخلصًا استوجب الجنّة، ومن قالها كاذبًا عصمت ماله ودمه، وكان مصيره إلى النّار[7]).

---

[1]- عيون أخبار الرضا عليه السلام للصدوق 2: 144 ح3.

[2]- كنز العمال 1: 471 ح1781.

[3]- م ن 1: 48 ح136.

[4]- بحار الأنوار 9: 294 ح5.

[5]- م ن 3: 3 ح3.

[6]- صحيح مسلم 1: 41.

[7]- التوحيد للصدوق: 23 ح 18.

وفي لفظ آخر في موعظته صلى الله عليه وآله لابن مسعود: إذا تكلّمت بلا إله إلاّ الله ولم تعرف حقّها فإنه مردود عليك[1]).

مراتب التوحيد:

لقد قسّم المتكلّمون التوحيد إلى مراتب، من قبيل توحيد الذات، الصفات، الخالقيّة وغيرها، وهذه التقسيمات وإن لم يرد فيها نص بالاسم عن أحد المعصومين عليهم السلام، غير أنّها نتائج يستنبطها العقل ممّا ورد عنهم عليهم السلام ولتنظيم كلامهم الطاهر ضمن باقات أو محاور لسهولة تداوله وفهمه. وفيما يلي بعض الروايات النبوية التي يمكن تصنيفها ضمن مراتب التوحيد:

1.التوحيد في الذات:

التوحيد في الذات يُقصد منه نفي الشريك لله تعالى تمامًا وفي جميع المراحل، وقد ورد عنه صلى الله عليه وآله قوله: (إنّ لكلّ شيء نِسبة وأنّ نسبة الله: قل هو الله أحد[2]).

فسورة الإخلاص تجسّد أعلى مراتب التوحيد الذاتيّ، حيث تنفي الشريك عنه تعالى بجميع أصنافه، أنّه واحد أحدي، لم يلد ولم يولد، وليس له كفو أو ند.

وعنه صلى الله عليه وآله أيضًا: (يا الله لا إله إلاّ أنت، وحدك لا شريك لك ولا إله غيرك، أنت ربّ الأرباب، ومالك الرقاب، وصاحب العفو والعقاب، أسألك بالربوبيّة التي انفردت بها أن تُعتقني من النّار بقدرتك[3]).

2.التوحيد الأفعالي:

ويقصد به أنّ كل ما يصدر في هذا العالم فهو تحت قدرته وسلطته تعالى وبمشيئته، ولا يوجد فاعل مستقلّ بالذات في أفعاله غيره تعالى.

---

[1]- البحار 77: 106 ح1.

[2]- التوحيد الصدوق 270 ح6.

[3]- البحار 94: 218 ح17.

قال رسول الله ﷺ: في دعائه: (يا لا إله إلاّ أنت، ليس خالقًا ورازقًا سواك يا الله، وأسألك باسمك الظاهر في كل شيء، بالقدرة والكبرياء والبرهان والسلطان يا الله[1]).

وعنه ﷺ في دعاء الجوشن الكبير: (يا من لا يصرف السوء إلا هو، يا من لا يقلّب القلوب إلاّ هو، يا من لا يدبّر الأمر إلاّ هو، يا من لا ينزل الغيث إلاّ هو، يا من لا يبسط الرزق إلاّ هو، يا من لا يحيي الموتى إلاّ هو[2]).

3.التوحيد في العبادة:

وهو من أهم مراتب الدعوة النبويّة، حيث اعتاد العرب آنذاك على عبادة الأوثان، بحيث اتّخذت كل قبيلة لنفسها وثنًا، ومُلئ البيت الحرام بالأوثان، لذا جاءت الدعوة مشدّدة على نفي الأوثان والتوجّه نحو الله الواحد الأحد بالدعاء والعبادة.

قال رسول الله ﷺ: (إذا جمع الله الأوّلين والآخرين ببقيع واحد يَنفذهم البصر ويسمعهم الداعي، قال: أنا خير شريك، كل عمل كان عُمل لي في دار الدنيا كان لي فيه شريك فأنا أدعه اليوم، ولا أقبل اليوم إلاّ خالصًا، ثمّ قرأ (إلاّ عباد الله المخلصين)، (من كان يرجو لقاء ربّه فليعمل صالحًا ولا يشرك بعبادة ربّه أحدًا[3]).

وعنه ﷺ أيضًا: (لم آتكم إلاّ بخير، أتيتكم أن تعبدوا الله وحده لا شريك له... وأن تَدَعوا اللاّت والعزى[4]).

والدعوة إلى التوحيد هذه، قد كلّفت النبيّ ﷺ الكثير، إذ إنّ قريشًا كانوا لا يهتمّون كثيراً بالدعوة إلى الله تعالى أو أداء الطقوس، وإنّما الذي استنفرهم للوقوف أمام النبيّ ﷺ، تناوله لآلهتهم ومنعه لعبادة الأصنام، حيث كانت مقدّسة عندهم من جهة، ومورد رزق للرؤساء من جهة ثانية، وقد أشار إلى هذا ابن هشام في سيرته وقال:

---

[1]- البحار 93: 259 ح1.

[2]- البحار 91: 396.

[3]- المعجم الكبير للطبراني 7: 291 ح7167.

[4]- مسند أحمد 9: 48 ح23188.

(قال ابن اسحاق: فلما بادئ رسول اللهﷺ بالإسلام، وصدع به كما أمره الله، لم يبعد منه قومه، ولم يردّوا عليه حتّى ذكر آلهتهم وعابها، فلمّا فعل ذلك أعظموه وناكروه وأجمعوا خلافه وعداوته[1]). وكان هذا الأمر من أهم ما شكوا منه عند أبي طالبعليه السلام: (سب آلهتنا، وعاب ديننا، وسفّه أحلامنا[2]).

3 – براهين وجود الله تعالى:

لقد صاغ المتكلّمون والفلاسفة أدلّة عدّة لإثبات وجود الباري تعالى، استقوها من القرآن والروايات والعقل، فظهرت براهين عدّة من قبيل برهان النظم، برهان الفقر، برهان الحدوث، برهان الحركة وغيرها، والحال أنّ هذه البراهين لم ترد في القرآن الكريم والروايات تحت هذه المسميّات، وإنّما تمّ نحتها لاحقًا بالاستفادة من النصّ المقدّس وأدلّة العقل.

وما ورد في القرآن الكريم والروايات النبويّة، إنّما هو ذكر الآيات والدلائل على وجود الله تعالى وأنّ وجوده فطريّ، وأنّه لا شريك له ولا ند؛ لأنّ الدعوة -كما قلنا- جاءت في وسط ديني يعترف بوجود الله تعالى، وإنّما الخلاف يقع في إشراك الغير معه من أصنام وأجرام سماويّة وغيرهما.

وقد وردت بعض الروايات النبويّة في امتداد الآيات القرآنيّة الدالّة على وحدانيّة الله وإثبات خلقته وقدرته وإحاطته على الكائنات.

قال رسول اللهﷺ في بيان صفات الباري: (فوق كل شيء علا، ومِن كل شيء دنا، فتجلّى لخلقه من غير أن يكون يُرى[3]).

وعنهﷺ في دعاء الجوشن الكبير: (يا من السماء عظمته، يا من في الأرض آياته، يا من في كل شي دلائله، يا من في البحار عجائبه، يا من في الجبال خزائنه، يا من يبدأ الخلق ثمّ

[1]- السيرة لابن هشام 1: 206.

[2]- م ن 1: 207.

[3]- التوحيد للصدوق: 45 ح4.

يعيده، يا من إليه يرجع الأمر كلّه، يا من أظهر في كل شيء لطفه، يا من أحسن كل شيء خَلَقه، يا من تصرّف في الخلائق قدرته[1]).

وعنه ﷺ: (هذا الذي تشاهدونه من الأشياء بعضها إلى بعض يفتقر، لأنّه لا قوام للبعض إلّا بما يتّصل به، ألا ترى البناء محتاجًا بعض أجزائه إلى بعض، وإن لم يتّسق ولم يتحكم، وكذلك سائر ما ترون[2]).

وللأسف لم يصلنا الكثير عن رسول الله ﷺ بهذا الخصوص رغم أهميّته وكونه حديث الساعة، ومورد الجدل المحتدم مع المشركين سواء في الفترة المكيّة أو المدنيّة. ورغم كثرة الآيات الدالّة على خلق الله في القرآن من قبيل: (من آياته) كذا وكذا، أو أنّ في كذا وكذا (الآيات). ومقتضى الحال حدوث أسئلة وأجوبة تفسيريّة توضيحيّة بهذا الخصوص.

الأسماء والصفات:

مبحث الأسماء والصفات من المباحث المهمّة في باب التوحيد، وقد تمّ تقسيم الصفات إلى صفات الذات وصفات الفعل، الصفات الثبوتيّة والصفات السلبيّة، كما وردت أقوال كثيرة في عدد الأسماء والصفات، غير أنّ ما يهمّنا هنا التعرّف على ما ورد على لسان رسول الله ﷺ من أسماء وصفات.

وبخصوص عدد أسماء الله تعالى روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: (إنّ لله تعالى أربعة آلاف اسم: ألف لا يعلمها إلّا الله، وألف لا يعلمها إلّا الله والملائكة، وألف لا يعلمها إلّا الله والملائكة والنبيّون، وأما الألف الرابع فالمؤمنون يعلمونه، ثلاثمائة منها في التوراة، وثلاثمائة في الإنجيل، وثلاثمائة في الزبور، ومئة في القرآن، تسعة وتسعون ظاهرة، وواحد مكتوم، من أحصاها دخل الجنّة[3]).

---

[1]- البحار 94: 391.

[2]- البحار 90: 262 ح1.

[3]- مسند أحمد 2: 168 ح4318.

وعنه ﷺ في تحديد التسعة والتسعين من الأسماء قال: (إنّ لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسمًا مئة إلّا واحدًا، من أحصاها دخل الجنّة، وهي:

(الله، الإله، الواحد، الأحد، الصمد، الأوّل، الآخر، السميع، البصير، القدير، القاهر، العلي، الأعلى، الباقي، البديع، البارئ، الأكرم، الظاهر، الباطن، الحيّ، الحكيم، العليم، الحليم، الحفيظ، الحق، الحسيب، الحميد، الخفي، الرب، الرحمن، الرحيم، الذاري، الرزاق، الرقيب، الرؤوف، الرائي، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبّر، السيد، السبوح، الشهيد، الصادق، الصانع، الطاهر، العدل، العفو، الغفور، الغنيّ، الغياث، الفاطر، الفرد، الفتّاح، الفالق، القديم، الملك، القدوس، القويّ، القريب، القيوم، القابض، الباسط، قاضي الحاجات، المجيد، المولى، المنّان، المحيط، المبين، المقيت، المصوّر، الكريم، الكبير، الكافي، كاشف الضرّ، الوتر، النور، الوهاب، الناصر، الواسع، الودود، الهادي، الوفي، الوكيل، الوارث، البرّ، الباعث، التوّاب، الجليل، الجواد، الخبير، الخالق، خير الناصرين، الديان، الشكور، العظيم، اللطيف، الشافي[1]).

هذه الأسماء والصفات وردت بكثرة على لسان رسول الله ﷺ بين الحين والآخر وبمناسبات مختلفة، وأكثر ما وردت في دعاء الجوشن الكبير ودعاء الأسماء الحسنى المنسوبين إلى رسول الله ﷺ.

وممّا يظهر من بعض الروايات أنّ الصفات توقيفيّة عند رسول الله ﷺ ولا يمكن وصف الله تعالى بأيّ صفة هكذا.

قال رسول الله ﷺ: (أنّ الخالق لا يوصف إلّا بما وصف به نفسه، وكيف يُوصَف الخالقُ الذي تعجز الحواس أن تدركه، والأوهام أن تناله، والخطوات أن تحدّه، والأبصار الإحاطة به، جلّ عمّا يصفه الواصفون، نأى في قربه، وقرب في نأيه، كيّف الكيفيّة فلا يقال له كيف، وأيّن الأين فلا يقال له أين، وهو منقطع الكيفيّة فيه والأينونيّة، فهو الأحد الصمد كما وصف نفسه، والواصفون لا يبلغون نعته، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد[2]).

---

[1]- التوحيد للصدوق 194 ح8.

[2]- كفاية الأثر للخزاز: 12.

كما أنّ هذه الأسماء والصفات كانت مورد سؤال من قبل المسلمين وغير المسلمين، وتدلّ بعض الروايات أنّ مباحث الذات والصفات كانت من المباحث الساخنة بين المسلمين وغيرهم آنذاك، فقد ورد عنه ﷺ:

(لا يزال الناس يسألون عن كل شيء حتّى يقولوا: هذا الله كان قبل كل شيء، فماذا كان قبل الله؟ فإن قالوا لكم ذلك فقولوا: هو الأوّل قبل كل شيء فليس بعده شيء، وهو الظاهر فوق كل شيء، وهو الباطن دون كل شيء، وهو بكل شيء عليم[1]).

كما أنّ يهوديًّا جاء إلى رسول الله ﷺ وقال له: (أخبرني عن قولك (أنّه واحد لا شبيه له) أليس الله واحد والإنسان واحد. فوحدانيّته أشبهت وحدانيّة الإنسان؟ فقال: الله واحد واحدي المعنى، والإنسان واحد ثنوي المعنى، جسم وعرض بدن وروح، وإنّما التشبيه في المعاني لا غير[2]).

وقد سأله طلحة بن عبيد الله قال: (سألت رسول الله ﷺ عن تفسير سبحان الله؟ قال: هو تنزيه الله عن كل سوء[3]).

وكذلك قوله ﷺ: (أمّا قوله: الله أكبر، فهي كلمة ليس أعلاها كلام وأحبّها إلى الله، يعني ليس أكبر منه، لأنّه يُستفتح الصلوات به، لكرامته على الله وهو اسم من أسماء الله الأكبر[4]).

كما أنّه ﷺ كان يوصي أصحابه بالتمسّك بالأسماء والصفات الإلهيّة والإكثار من ذكرها لرفع البلايا والنوايا، فقد روي أنّ النبيّ ﷺ شكى إليه رجل الوحشة، فقال: أكثر أن تقول هذا، فقالهنّ فأذهب الله عنه الوحشة، وهو: (سبحان ربي الملك القدوس، رب الملائكة والروح، خالق السماوات والأرض، ذي العزّة والجبروت[5]).

---

[1]- كنز العمال 1: 248 ح1252.

[2]- كفاية الأثر للخزاز 12.

[3]- كنز العمال 1: 474 ح2061.

[4]- الاختصاص للمفيد: 34.

[5]- البحار 92: 340 ح1.

ثمّ إنّ رسول اللهﷺ كان يتمسّك بالأسماء والصفات الإلهيّة في ساحات الحرب ويدعو بها، فقد ورد من دعائه يوم الأحزاب قولهﷺ: (اللهم أنت الله قبل كل شيء، وأنت الله بعد كل شيء، وأنت الله تبقى ويفنى كل شيء، إلهي أنت الحليم الذي لا يجهل، وأنت الجواد الذي لا يبخل، وأنت العدل الذي لا يظلم، وأنت الحكيم الذي لا يجور، وأنت المنيع الذي لا يرام، وأنت العزيز الذي لا يستذلّ، وأنت الرفيع الذي لا يُرى، وأنت الدائم الذي لا يفنى، وأنت الذي أحطت بكل شيء علمًا، وأحصيت كل شيء عددًا، أنت البديع قبل كل شيء، والباقي بعد كل شيء، خالق ما يرى وخالق ما لا يرى، عالم كل شيء بغير تعليم أنت الذي تعطي الغلبة من شئت، تهلك ملوكًا وتملك آخرين، بيدك الخير وأنت على كل شيء قدير، أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين...[1]).

ومن دعائهﷺ أيضًا يوم حنين: (ربّ كنت وتكون حيًّا لا تموت، تنام العيون، وتنكدر النجوم، وأنت حيّ قيّوم لا تأخذك سنة ولا نوم[2]).

وكذلك كان يستعين رسول اللهﷺ بالأسماء والصفات للأحراز لدفع الشياطين والبلايا، فقد روي عن فاطمة الزهراءعليها السلام أنّها قالت: قال لي رسول اللهﷺ: (يا فاطمة ألا أُعلّمك دعاء لا يدعو به أحد إلّا استجيب له، ولايحيك في صاحبه سمّ ولا سحر ولا يعرض له الشيطان بسوء... قلت: أجل يا أبه، لهذا والله أحبّ إليّ من الدنيا وما فيها، قال: تقولين: يا الله يا أعز مذكور، وأقدمه قدمًا في العزّة والجبروت، يا الله يا رحيم كل مسترحم، ومفزع كل ملهوف، يا الله يا راحم كل حزين يشكو بثّه وحزنه إليه، يا الله يا خير من طلب المعروف منه وأسرعه إعطاء...[3]).

فأنت ترى أنّ للأسماء والصفات الإلهيّة حضورًا قويًّا على مستوى الفرد والمجتمع، بحيث تشمل جميع أبعاد الحياة، في الحرب والسلم، في السفر والحضر، في اليقظة والنوم، في الأفراح والأتراح، وهكذا يتمّ تعزيز الحضور الإلهي في الضمير والمجتمع، وهذا جهد عقدي مميّز.

---

[1]- البحار 91: ح7.

[2]- م ن 91: 213 ح10.

[3]- البحار 91: 219 ح18.

المبحث الثاني
العدل

يُعدّ مبحث العدل من المباحث الشائكة في علم الكلام، وبسببه ظهرت مدارس كلاميّة عدّة، وقد دأب المتكلّمون بتناول مجموعة قضايا كلاميّة ذيل هذا العنوان، من قبيل: القضاء والقدر، الحسن والقبح، الجبر والاختيار، اللطف وغيرها من المباحث.

ورغم هذا الخلاف الحادّ، فالكل متّفقون على أنّ الله تعالى عادل، وإنّما الخلاف في طريق الوصول إلى هذه النتيجة، فالعدليّة يثبتون العدل الإلهي بالعقل قبل الشرع، غير أنّ الأشاعرة وأهل الحديث يثبتونه بالنقل. وما يغيب عن مدرسة أهل النقل هو اللوازم السلبيّة التي تترتّب على آرائهم، من قبيل مسألة الجبر التي لم يتمكّنوا من التخلّص منها، وسيأتي الحديث عن الجبر والحريّة في مظانه.

ثمّ إنّ القرآن الكريم يحدّثنا عن وجود القول بالجبر ومسألة القضاء والقدر الإلهي عند مشركي العرب، قال تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[1].

وفي آية أُخرى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾[2].

ولذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾[3].

---

[1]- سورة الأعراف، الآية: 28.

[2]- سورة الأنعام، الآية: 148.

[3]- سورة النحل، الآية: 35.

فهذه الآيات تشير إلى أنّ مسألة الجبر كانت متجذّرة في الجاهليّة وعند المشركين، بل إنّ آية سورة النحل تشير إلى أبعد من ذلك: (كذلك فعل الذين من قبلهم) حيث ترجع الجبر إلى العهود القديمة، وأنّ من أهم أعمال الأنبياء إنّما هو محاربة هذه الفكرة الظالمة (فهل على الرسل إلّا البلاغ).

وهنا يأتي الدور النبوي في تبيين مسائل العدل، لتأخذ طريقها لاحقًا ضمن هذا الباب في علم الكلام.

1. العدل

لقد وُصف الله تعالى بالعدل والعدالة على لسان رسول الله صلى الله عليه وآله مِرارًا وتِكرارًا في الخطب والدعاء والأسئلة والأجوبة وغيرها، فمن دعائه صلى الله عليه وآله المعروف بدعاء الجوشن الكبير: (ياعظيمًا لا يوصف، يا عدلًا لا يحيف[1]).

وفي خطبته صلى الله عليه وآله يوم غدير خم: (أشهد بأنّ الله.. العدل الذي لا يجور[2]).

وعلى غرار إثبات العدالة لله يأتي نفي الظلم عنه أيضًا، فعن أبي ذر عن النبيّ صلى الله عليه وآله فيما روي عن الله تعالى أنّه قال: (عبادي أنيّ حرّمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا[3]).

وفي حديث آخر عن جابر بن عبد الله الأنصاري أنّه قد دخل جندب بن جنادة اليهودي من خيبر على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: (يا محمّد أخبرني عمّا ليس لله وعمّا ليس عند الله وعمّا لا يعلمه الله. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أمّا ما ليس لله فليس لله الشريك، وأمّا ما ليس عند الله فليس عند الله ظلم للعباد...[4]).

---

[1]- البحار 94: 397.

[2]- الاحتجاج 1: 140 ح32.

[3]- صحيح مسلم 4: 1994 ح55.

[4]- كفاية الأثر للخزاز: 57.

وورد عنه صلى الله عليه وآله أيضًا في وصف العدل: (بالعدل قامت السماوات والأرض[1]).

وقد وردت أدعية كثيرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله تصف الله تعالى بالعدل: (أعدل العادلين)، (يا من العدل أمره)، (سبحان من متعطّف ما أعدله وسبحانه من عادل ما أتقنه)، (حكمه عدل) (عدل القضاء[2]).

2ـ القضاء والقدر

مسائل القضاء والقدر تُعدّ من أهم مباحث العدل، وأدّت إلى ظهور مدارس فكريّة عدّة، وقد تنوّعت الروايات النبويّة حول هذه المسألة، وللوقوف التامّ عليها كان لزامًا علينا تصنيفها ضمن باقات؛ كي يصحّ فهمها ولا يقع الإنسان في تصوّر وجود تعارض بينها.

الطائفة الأولى: الروايات الناهية عن الخوض في مسائل القضاء والقدر.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (القدر سرّ الله فلا تتكلّفوا علمه[3]).

وفي لفظ آخر: (من تكلّم في شيء من القدر سُئل عنه يوم القيامة، ومن لم يتكلّم فيه لم يُسأل عنه[4]).

وأيضًا: (عزيمة منّي على أمّتي ألاّ يتكلّموا في القدر[5]).

كما أنّ الإصرار عليه يزيد ضلالاً، ففي تشبيه جميل ورد عنه صلى الله عليه وآله: (مثل الناظر في القدر كالناظر في عين الشمس، كلّما اشتدّ نظره فيها ذهب بصره[6]).

[1]- عوالي اللئالي 4: 103.

[2]- راجع موسوعة العقائد الإسلاميّة للريشهري 6: 31-35.

[3]- المعجم الكبير للطبراني 10: 262 ح106060.

[4]- كنز العمال 1: 115 ح539.

[5]- م ن 1: 119 ح561.

[6]- الفردوس 4: 146 ح6448.

ومن أسباب النهي هذا أنّه يؤول إلى مذاهب منحرفة، فقد ورد عنه صلى الله عليه وآله قوله: (اتّقوا القدر، فإنّه شعبة من النصرانيّة[1]).

وقد وردت روايات النهي عن الخوض في مسائل القدر عن الأئمّة عليهم السلام، ووجه الجمع بينها وبين ما ورد عنهم في تبيين مسائل القضاء والقدر والإجابة على الأسئلة الواردة، ما ذكره الشيخ المفيد رحمه الله تعليقًا على الشيخ الصدوق عندما استشهد بالأخبار، فقال الشيخ المفيد: (فأمّا الأخبار التي رواها في النهي عن الكلام في القضاء والقدر، فهي تحتمل وجهين: أحدهما أن يكون النهي خاصًّا بقوم كان كلامهم في ذلك يفسدهم ويضلّهم عن الدّين ولا يصلحهم إلاّ الإمساك عنه وترك الخوض فيه، ولم يكن النهي منه عامًّا لعامّة المكلَّفين... والوجه الآخر أن يكون النهي عن الكلام فيهما، النهي عن الكلام فيما خلق الله تعالى وعن علله وأسبابه وعمّا أمر به وتعبّد، وعن القول في علل ذلك إذ كان طلب علل الخلق والأمر محظورًا، لأنّ الله تعالى سترها عن أكثر خلقه[2]).

الطائفة الثانية: لما يدلّ على أنّ الأمور كلّها مقدّرة.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (الأمور كلّها خيرها وشرّها من الله[3]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (قدّر الله المقادير قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة[4]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (خلق الله الخلق فكتب آجالهم وأعمالهم وأرزاقهم[5]).

وعنه صلى الله عليه وآله أيضًا: (أنّ الله افترض عليكم فرائض فلا تضيّعوها، وحدّ لكم حدودًا فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تكلّفوها رحمة من

[1]- كنز العمال 1: 119 ح565.

[2]- راجع البحار 5: 97-100.

[3]- المعجم الأوسط 40: 45 ح3573.

[4]- التوحيد: 368 ح7.

[5]- كنز العمال 1: 107 ح489.

ربّكم فاقبلوها، الأمور كلّها بيد الله من عند الله مصدرها، وإليه مرجعها، ليس للعباد فيها تفويض ولا مشيئة[1]).

ومعنى هذه الروايات -بما يخرجها عن الجبريّة- إنّ إرادة الله تعالى سارية وجارية في المنظومة الكونيّة من البداية إلى النهاية أجمع، وهذا لا ينافي نظام العلل والأسباب والمسببات التي هي أيضًا خاضعة لإرادة الله تعالى وقدرته.

كما أنّ هناك طائفة أُخرى من الروايات يمكن تقسيمها ضمن هذه الطائفة، تدلّ على لزوم الإيمان بالقدر، من قبيل قوله صلى الله عليه وآله: (لا يؤمن عبد حتّى يؤمن بالقدر خيره وشرّه، حتّى يعلم أنّ ما أصابه به لم يكن ليخطئه، وإنّ ما أخطأه لم يكن ليصيبه[2]).

أو قوله صلى الله عليه وآله: (الإيمان بالقدر نظام التوحيد[3]).

وفي لفظ آخر وقد سئل صلى الله عليه وآله عن الإيمان، فقال: (أن تؤمن بالله... والقدر وخيره وشرّه[4]).

وهناك تشديد على من لم يؤمن بالقدر، فقد ورد عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: (من كذّب بالقدر فقد كفر بما جئت به[5]). أو قوله صلى الله عليه وآله: (قال ربّ العزة جلّ جلاله: من آمن بي ولم يؤمن بالقدر خيره وشرّه، فليلتمس ربًّا غيري[6]). وفي لفظ آخر: (إنّ أمّتي لا تزال مستمكنة من دينها ما لم يكذّبوا بالقدر، فإذا كذّبوا بالقدر فعند ذلك هلاكهم[7]).

الطائفة الثالثة: إنّ الله تعالى عادل في قضائه وكلّ ما يفعله فهو لمصلحة العبد:

إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يعلّم أصحابه شيئًا فشيئًا بأنّ الله تعالى أعلم بمصالح عباده، وهو

---

[1]- المعجم الأوسط 8: 381 ح8938.

[2]- سنن الترمذي 4: 451 ح2144.

[3]- كنز العمال 1: 106 ح480.

[4]- سنن الترمذي 5: 7 ح2610.

[5]- كنز العمال 1: 106 ح484.

[6]- كنز العمال 1: 129 ح607.

[7]- م ن 1: 126 ح596.

عادل في قضائه وقدره، وكان يكرّر ذلك في الدعوات والخطب وبعد الصلاة وفي كل فرصة تسنح، فممّا ورد عنهﷺ من الدعاء: (هو العزيز الغفور... حسن القضاء[1]).وفي دعاء آخر: (عدل القضاء[2]). أو قولهﷺ: (في كل قضاء الله عزّ وجلّ خيرة للمؤمن[3]).

وممّا ورد عنهﷺ بخصوص حسن القضاء في السرّاء والضرّاء قوله: (عجبًا للمؤمن لا يقضي الله عليه قضاء إلاّ كان خيراً له، سرّه أو ساءه، إن ابتلاه كان كفّارة لذنبه، وإن أعطاه وأكرمه كان قد حباه[4]).

وهناك حادثة أخرى يرويها ابن مسعود إذ يقول: (بينما نحن عند رسول اللهﷺ إذ تبسّم، فقلت له: مالك يا رسول الله؟ قال: عجبت من المؤمن وجزعه من السقم، ولو يعلم ما له في السقم من الثواب لأحبّ أن لا يزال سقيمًا حتّى يلقى ربّه[5]).

وفي لفظ قريب منه عن الإمام السجّاد عن رسول اللهﷺ: (... عجبت للمرء المسلم أنّه ليس من قضاء يقضيه الله عزّ وجلّ إلاّ كان خيراً له في عاقبة أمره[6]). وفي مشهد آخر نحوه يرويه صهيب وقد تكلّم رسول اللهﷺ بنحو هذا الكلام لأصحابه بعدما انصرف من صلاة العشاء[7].

الطائفة الرابعة: روايات جفّ القلم.

هناك طائفة من الروايات تعرف بروايات (جفّ القلم) حيث تدلّ على أنّ القضاء الإلهي لا يتغيّر، وكل ميسّر لما خلق.

فعن ابن عباس عن النبيّﷺ أنّه قال: (إذا سألت فسل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، فقد جفّ القلم بما هو كان إلى يوم القيامة، فلو جهد الخلائق أن ينفعوك بشيء لم يكتبه الله

---

[1]- البحار 97: 140.

[2]- الكافي 2: 581 ح16.

[3]- التوحيد: 371 ح11.

[4]- تحف العقول: 48.

[5]- التوحيد للصدوق: 400.

[6]- التوحيد للصدوق 401.

[7]- المعجم الكبير للطبراني 8: 40 ح7317.

لك لم يقدروا على ذلك، ولو جهد الخلائق أن يضرّوك بشيء لم يكتبه الله عليك لم يقدروا على ذلك[1]).

وعن سراقة بن مالك قال: قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله: (أنعمل على ما قد جفّ به القلم، وجرت به المقادير، أو لأمر مستقبل؟ قال: يا سراقة، إعمل لما جفّ به القلم وجرت به المقادير، فإنّ كلاًّ ميسّر[2]).

وعن عمران بن حصين قال: قيل يا رسول الله أعُلم أهل الجنّة من أهل النّار؟ قال: فقال: نعم، قال: قيل: ففيم يعمل العاملون؟ فقال: كلّ ميسّر لما خلق له[3]).

وعن عبد الله بن عمر أنّ رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وآله: يا رسول الله فيما نعمل؟ أفي شيء قد خلا ومضى، أو في شيء يُستأنف الآن؟ قال: في شيء قد خلا ومضى، قال الرجل أو بعض القوم: ففيم العمل؟ قال: إنّ أهل الجنّة يُيسّرون لعمل أهل الجنّة، وإنّ أهل النّار يُيسّرون لعمل أهل النّار[4]).

وعنه صلى الله عليه وآله: إذا أراد الله تعالى إنفاذ قضائه وقدره، سلب ذوي العقول عقولهم حتّى ينفذ فيهم قضاؤه وقدره، فإذا مضى أمره ردّ إليهم عقولهم ووقعت الندامة[5]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (إذا جاء القضاء ضاق الفضاء[6]). ونحوه قوله صلى الله عليه وآله: (لن ينفع حذر من قدر[7]).

والسؤال الذي يُطرح هنا عن كيفيّة فهم هذه الروايات بما لا تؤول إلى الجبر المنفي عقلاً وشرعًا. والتفسير المعقول لها أنّها على فرض صحّة سندها وصدورها الواقعي عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وجمعًا بينها وبين ما سيأتي من تغيير القضاء والقدر، إنّها تشير إلى سعة علم الله

[1]- المعجم الكبير 11: 178 ح11560.

[2]- م ن 7: 128 ح6588.

[3]- صحيح مسلم 4: 2041 ح9.

[4]- سنن أبي داود 4: 224 ح4696.

[5]- كنز العمال 1: 109 ح509.

[6]- عوالي اللئالي 1: 292 ح165.

[7]- مسند أحمد 8: 242 ح22105.

تعالى وأنّ الأمور جميعها تحت قدرته وسيطرته، فهي على نقيض الآراء التي وردت لاحقًا من أنّ الله تعالى خلق الخلق وفوّض الأمر إليهم، بل النظريّة الصحيحة على عكس ذلك أي أنّ الجميع فقراء إلى الله وغير مستقلّين في إيجاد أيّ عمل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ﴾[1].

ويؤيّد هذا التفسير، ما ورد في الرواية الأولى عن ابن عباس أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال له: (إذا سألت فسل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله(ليقطع عن النّاس الأمل بالآخرين ويوجّههم إلى خالق الجميع، إذ غير الله تعالى فقير إليه وغير مستقلّ في عمله، فبدل أنّ يوجّه الإنسان طلباته إلى النّاس ويتوقّع منهم مساعدته، عليه أن يتوجّه أوّلاً إلى مسبّب الأسباب.

وبغير هذا الوجه فنحن نتوقّف عند الروايات الصريحة الدالّة على الجبر، إذ إنّها تخالف أوّلاً القرآن الكريم، وثانيًا سائر ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام في نفي الجبر، ومدخلية بعض الأمور لرفع القضاء المحتوم.

الطائفة الخامسة: ما يدلّ على تغيير القضاء والقدر.

روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله في قوله تعالى: (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب): (يمحو من الأجل ما يشاء، ويزيد فيه ما يشاء[2]).

وفي لفظ آخر: (يمحو من الرزق ويزيد فيه، ويمحو من الأجل ويزيد فيه[3]).

وعنه صلى الله عليه وآله في أنّ أعمال البرّ تغيرّ القضاء والقدر: (الصدقة واصطناع المعروف وصلة الرحم وبرّ الوالدين، يُحوّل الشقاء سعادة، ويزيد من العمر، ويقي مصارع السوء[4]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (لا يرد القدر إلاّ الدعاء[5])، وفي لفظ آخر: (لا يرد القضاء إلاّ الدعاء[6]). وفي

[1]- سورة فاطر، الآية: 15.

[2]- الفردوس 5: 261 ح8126.

[3]- الطبقات الكبرى 3: 574.

[4]- كنز العمال 2: 443 ح4450.

[5]- سنن ابن ماجة 1: 35 ح90.

[6]- مكارم الأخلاق 2: 7 ح1987.

لفظ آخر أيضًا: (الدعاء جند من أجناد الله تعالى مجنّد، يردّ القضاء بعد أن يبرم[1]). وأيضًا: (لا يُغني حذرُ من قدر، والدعاء ينفع ممّا نزل وممّا لم ينزل[2]).

كما أنّ الذنوب والآثام تغيرّ القضاء والقدر أيضًا، فعن رسول الله صلى الله عليه وآله: (يقول الله عزّ وجلّ... ما من أهل قرية، ولا أهل بيت، ولا رجل ببادية كانوا على ما أحببت من طاعتي، ثمّ تحوّلوا عنها إلى ما كرهت من معصيتي، إلّا تحوّلت لهم عمّا يحبّون من رحمتي إلى ما يكرهون من غضبي[3]).

الطائفة السادسة: روايات تنفي الجبر.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (ما عرف الله من شبّهه بخلقه، ولا وصفه بالعدل من نسب إليه ذنوب عباده[4]).

وقال صلى الله عليه وآله: خمسة لا تُطفأ نيرانهم ولا تموت أبدانهم:... ورجل أذنب وحمل ذنبه على الله عزّ وجلّ[5]).

وقال صلى الله عليه وآله: (إنّ الله لا يُطاع جبراً، ولا يُعصى مغلوبًا، ولم يهمل العباد من المملكة، لكنّه القادر على ما أقدرهم عليه، والمالك لما ملّكهم إيّاه، فإنّ العباد إن ائتمروا بطاعة الله لم يكن منها مانع ولا عنها صاد، وإن عملوا بمعصية فشاء أن يحول بينهم وبينها فعل، وليس من إن شاء أن يحول بينه وبين شيء ولم يفعله، فأتاه الذي فعله، كان هو الذي أدخله فيه[6]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (من زعم أنّ الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أنّ الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أنّ المعاصي بغير قوّة الله فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله الله النّار[7]).

---

[1]- أسد الغابة 5: 338 رقم 5297.

[2]- المستدرك على الصحيحين 1: 669 ح1813.

[3]- كنز العمال 16: 137 ح44166.

[4]- التوحيد: 47 ح10.

[5]- البحار 5: 60 ح112.

[6]- البحار 77: 140 ح22.

[7]- الكافي 1: 158 ح6.

الطائفة السابعة: ذم القدريّة

وردت روايات كثيرة في مصادر أهل السنّة تنسب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله تذمّ القدريّة والمرجئة، وأنّ الشفاعة لا تنالهما، وأنّ القدرية مجوس هذه الأمّة، وأنّ القدريّة لعنت على لسان سبعين نبيًّا[1]. وغيرها من الروايات. ونحن إذ نتوقّف في هذه الروايات، نكل علمها إلى الله تعالى، ونستقرب أنّها من صنع فترة متأخّرة، أي حينما احتدم الجدل الكلامي في نهاية القرن الأوّل وبدايات القرن الثاني.

الطائفة الثامنة: روايات السعادة والشقاوة

وردت مجموعة روايات نبويّة مفادها أنّ السعيد سعيد في بطن أُمّه، الشقي شقي في بطن أمّه. وهذه الطائفة من الروايات إذا كان معناها الإشارة إلى العلم الإلهي بسعادة البشر أو شقائهم فهي مقبولة، إذ قد ثبت في موضعه أنّ العلم الإلهي ليس علّة تامّة لصدور الفعل من الإنسان، أمّا إذا أُريد منها ظاهر معناها المؤدّي إلى الجبر، فنحن نتوقّف فيها لمخالفتها القرآن والعقل وسائر الروايات الواردة.

3.الشرور

من المسائل المهمّة التي تبحث في باب العدل، وتُعدّ كنقض لنظريّة العدل عند الملحدين ومنكري الذات الإلهيّة، مسألة الشرور، وهذه المسألة وإن لم تبحث بشكل تفصيلي في العهد النبوي، لبيان معنى الخير والشر، وفلسفته وكيفيّة معالجة الشبهات المثارة، غير أنّ الروايات تعترف بوجوده كحقيقة واقعيّة، وقد وردت الروايات في لزوم الإيمان بالقدر خيره وشرّه، كما أنّ القرآن الكريم يؤيّد ذلك، قال تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾[2] حيث جعلت الآية الكريمة الشّر حقيقة واقعيّة كالخير، وأنّ الخير والشر كلاهما امتحان للعبد وفتنة وابتلاء.

إنّ الروايات النبويّة تجعل الشرّ الفردي أو الجمعي أو الكوني، ابتلاءًا وامتحانًا، ولهذا الابتلاء أسباب وعوامل أدّت إليه، كما أنّ لرفعه أيضًا أسباب وعوامل. قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

---

[1]- راجع موسوعة العقائد الإسلاميّة 6: 298.

[2]- سورة الأنبياء، الآية: 35.

(إنّ البلاء للظالم أدب، وللمؤمن امتحان، وللأنبياء درجة، وللأولياء كرامة[1]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (ما اختلج عرق، ولا عثرت قدم إلّا بما قدّمت أيديكم، وما يعفو الله عزّ وجلّ عنه أكثر[2]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (المؤمن يُكفّر ذنوبه بسبب الإيذاء والمصائب[3]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (إذا لم يامروا بالمعروف ولم ينهوا عن المنكر، ولم يتبعوا الأخيار من أهل بيتي، سلّط الله عليهم شرارهم، فيدعو خيارهم فلا يُستجاب لهم[4]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (إنّ الله عزّ وجل إذا غضب على أُمّة لم يُنزل بها عذاب خسف ولا مسخ، غلت أسعارها، ويُحبس عنها أمطارها، ويلي عليها أشرارها[5]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (إنّ صنائع المعروف تقي مصارع السوء[6]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (إنّ طاعة الله نجاح من كل خير يُبتغى، ونجاة من كل شر يُتقى[7]).

فهذه الروايات النبويّة الكريمة كلّها تفسّر الشر بالبلاء والامتحان، وتذكر أنّ من أسبابه المعاصي والآثام، أو أنّها لتكفير السيّئات، أو أنّها بسبب ترك الهدى وسلوك سبيل الغي والردى، كما أنّ الطاعة والخيرات والحسنات تُذهب بالشرور.

4- الأسماء والأحكام

مبحث الأسماء والأحكام يتعلّق بثلاثة علوم: اللغة، الفقه، وعلم الكلام، وقد طرحه المتكلّمون في مباحث العدل، ذيل الوعد والوعيد، ومباحث مرتكبي الكبائر، وتطرح فروع من قبيل: الإيمان والكفر، الثواب والعقاب، الطاعة والمعصية (الذنب) الفسق، النفاق،

[1]- البحار 81: 198 ح55.

[2]- البحار 73: 363 ح94.

[3]- جامع الأخبار: 124.

[4]- الكافي 2: 374 ح2.

[5]- كنز العمال 7: 833 ح21597.

[6]- المعجم الأوسط 1: 289 ح943.

[7]- الكافي 8: 82 ح39.

البغي، التوبة والعفو، العذاب، وغيرها من الفروع. والهدف هو ماذا تعني هذه الأسماء في اللغة ثمّ الشرع، وما هو حكمها الديني أو الكلامي.

هذه المباحث لم تكن في العهد النبوي كما هي الحال عند المتكلّمين، غير أنّه توجد روايات نبويّة تشير إلى بعض هذه الأسماء مع تحديد معناها، مع لزوم الحذر في تعاطي هذه الروايات؛ لأنّ كلّ فرقة كانت تريد إثبات مبدئها بالاعتماد على ما ورد في النصّ المقدّس لتكتسب الشرعية. وإليك بعض هذه الروايات:

الإسلام:

قال صلى الله عليه وآله: (رأس هذا الأمر الإسلام ومن أسلم سلم[1]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (ما من مولود يولد إلاّ على فطرة الإسلام...[2]).

وقال صلى الله عليه وآله: (... إنّ الرجل يكون في فئة الإسلام فيأكل مال أخيه، ويسفك دمه، ويعصي ربّه، ويكفر بخالقه، وتجب له النار[3]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (إنّ الفحش والتفاحش ليسا من الإسلام في شيء، وأنّ أحق النّاس إسلامًا أحاسنهم أخلاقًا[4]).

وجاء رجل إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فسأله عن الإسلام، فقال: تشهد أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت، وتحب للنّاس ما تحبّ لنفسك، وتكره للنّاس ما تكره لنفسك[5]).

وفي لفظ آخر: (بنى الإسلام على خمس: شهادة أنّ لا إله إلاّ الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصوم رمضان[6]).

---

[1]- كنز العمال 1: 27.

[2]- المعجم الكبير 1: 283.

[3]- م ن 2: 177.

[4]- م ن 2: 256.

[5]- م ن 2: 319.

[6]- م ن 2: 226.

وقال صلى الله عليه وآله في الخوارج: (يخرج من ها هنا -وأومأ بيده- قوم يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية[1]).

الإيمان:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، وتؤمن بالجنّة والنّار والميزان، وتؤمن بالبعث بعد الموت، وتؤمن بالقدر خيره وشرّه[2]).

وقال صلى الله عليه وآله: (الإيمان بالله إقرار باللسان، وتصديق بالقلب، وعمل بالأركان[3]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (الإيمان سبعون بابًا، أرفعه لا إله إلاّ الله، وأدناه إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان[4]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (الإيمان سربال يُسربله الله من يشاء، فإذا زنى العبد نزع منه سربال الإيمان فإن تاب ردّ عليه[5]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (خمس من الإيمان، من لم يكن فيه شيء منهنّ فلا إيمان له: (التسليم لأمر الله، والرضا بقضاء الله، والتفويض إلى الله، والتوكّل على الله، والصبر عند الصدمة الأولى...[6]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (إنّ الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب، فاسألوا الله تعالى أن يُجدّد الإيمان في قلوبكم[7]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (ليس الإيمان بالتمنّي ولا بالتحلّي، ولكن هو ما وقر في القلب، وصدّقه العمل[8]).

---

[1]- م ن 6: 91.

[2]- كنز العمال 1: 23.

[3]- م ن 1: 23.

[4]- جمع الجوامع للسيوطي 3: 422.

[5]- كنز العمال 5: 313.

[6]- كنز العمال 1: 37.

[7]- كنز العمال 1: 262.

[8]- م ن 1: 25.

وعنهﷺ: (الإيمان والعمل قرينان، لا يصلح كل واحد منهما إلاّ مع صاحبه[1]).

وعنهﷺ: (لا يدخل النّار مؤمن[2]).

وعنهﷺ: (يخرج من النّار من كان في قلبه مثقال ذرّة من الإيمان[3]).

وعنهﷺ: (من لم يكن مؤمنًا حقًّا فهو كافر حقًّا[4]).

وعنهﷺ: (قتال المؤمن كفر، وأكل لحمه من معصية الله[5]).

وما نستخلصه من هذه الروايات حول الإسلام والإيمان، أنّ الإسلام هو التفوّه بالشهادتين لحقن الدم والدخول في الدّين الذي أتى به النبيّﷺ وهو عمل جوارحي، سواء التزم بالطقوس الدينيّة أم لم يلتزم. أمّا الإيمان فهو عمل جوانحي، ويقتضي التصديق القلبي والالتزام العملي بالطقوس الدينيّة، وهو وجود مشكّكٌ وذو مراتب كما ورد في الروايات الشريفة.

المعاصي:

قال رسول اللهﷺ: (من يعص الله يعذّبه الله[6]).

وقالﷺ: (يُعذّب المذنبون في النّار على قدر نقصان إيمانهم[7]).

وعنهﷺ: (من يعص الله ورسوله فقد غوي حتّى يفيء إلى أمر الله[8]).

---

[1]- م ن 1: 36.

[2]- م ن 1: 84.

[3]- م ن 1: 72.

[4]- م ن 1: 82.

[5]- م ن 15: 929.

[6]- جمع الجوامع 3: 390.

[7]- م ن 9: 263.

[8]- م ن 4: 234.

وعنه صلى الله عليه وآله: (كل ذنب عسى الله أن يغفره إلّا من مات مشركًا، أو قتل مؤمنًا متعمّدًا[1]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (لا والله لا ينال شفاعتي من شرب المسكر، ولا يرد عليّ الحوض لا والله[2]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (من شرب الخمر غير مكره خرج من الإيمان[3]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (إذا زنى العبد خرج منه الإيمان، فكان على رأسه كالظلة، فإذا أقلع رجع إليه[4]).

التوبة:

قال صلى الله عليه وآله: (ما أعطي أحد التوبة فمُنع التقبّل، لأنّ الله تعالى يقول: (وهو الذي يقبل التوبة عن عباده[5]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (لو أخطأ أحدكم حتّى تملأ خطيئته ما بين السماء والأرض، ثمّ تاب لتاب الله عليه[6]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (إنّ الله يقبل توبة العبد ما لم يغر غر بنفسه[7]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (التائب من الذنب كمن لا ذنب له[8]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (ما من كبيرة بكبيرة مع الاستغفار[9]).

---

[1]- م ن 2: 93.

[2]- الكافي 6: 400.

[3]- كنز العمال 1: 265.

[4]- كنز العمال 5: 314.

[5]- كنز العمال 15: 873.

[6]- م ن 4: 227.

[7]- م ن 4: 210.

[8]- م ن 4: 207.

[9]- م ن 4: 217.

المبحث الثالث

النبوّة

يبحث المتكلّمون في باب النبوّة عن أمرين: الأوّل النبوّة العامّة وإثبات ضرورتها، والثاني النبوّة الخاصّة وإثبات نبوّة رسول الله صلى الله عليه وآله وما يتعلّق بها من مباحث فرعيّة.

وهذان الأمران نجدهما في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله أيضًا، فضلاً عن الآيات القرآنيّة الدالّة على أنّ نبوّته امتداد لسائر النبوّات. فرسول الله صلى الله عليه وآله من جهة كان يثبت نبوّته ورسالته، ومن جهة ثانية يدلّل –من خلال القرآن وسائر كلماته- أنّه مصدق لما بين يديه من الكتب، وأنّ رسالته استمرار لباقي الرسالات وخاتمة لها.

إنّ المعركة والجدل العقديّين آنذاك كانا محتدمين، فرسول الله صلى الله عليه وآله كان قد دخل في مواجهة مع مشركي قريش وعبدة الأوثان من جهة، ومع أصحاب الديانات الأخرى من جهة ثانية، وكان لزامًا عليه أن ينافح ويدافع عن التوحيد الخالص ويدعو إليه، كما كان ينبغي إثبات رسالته ونبوّته الإلهيّة بأمر من الله تعالى، وذلك في قوله تعالى:

﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[1].

كما أنّ رسالته صلى الله عليه وآله أكمل الرسالات وأعلاها: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ..﴾[2].

وإنّها في امتداد الرسالات: ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ

[1]- سورة الأعراف، الآية: 158.

[2]- سورة المائدة، الآية: 48.

وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾[1].

وفي لفظ آخر قريب منها: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴾[2].

فهذه الآيات وغيرها التي نزلت تباعًا، كانت خير معين للنبيّ صلى الله عليه وآله في خوض سجال عقدي مع خصومه، وهي بدورها تنبئ عن شدّة الأزمة والصدام الفكري آنذاك، وفي جولة سريعة فيما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله بخصوص مبحث النبوّة، يمكننا تصنيفها ضمن النقاط التالية:

1ـ البعثة والدعوة إلى الله:

إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله بعدما أُمر بإعلان دعوته، بدأ تلبية لذلك بنشر الدعوة علنًا ودعوة النّاس عامّة في كل موقف وعند كل حادثة مهمّة، يروى أنّه قام على الحجر فقال: يا معشر قريش، يا معشر العرب، أدعوكم إلى شهادة أنّ لا إله إلاّ الله، وأنيّ رسول الله، وآمركم بخلع الأنداد والأصنام...[3]).

وروى الطبري أنّه لما نزلت هذه الآية على رسول الله صلى الله عليه وآله: (وأنذر عشيرتك الأقربين) قام رسول الله صلى الله عليه وآله بالأبطح، ثمّ قال: يا بني عبد المطلب، با بني عبد مناف، يا بني قصي، قال: ثمّ فخذ قريشًا قبيلة قبيلة حتّى مرّ على آخرهم: إنيّ أدعوكم إلى الله وأنذركم عذابه[4].

وهذه الحادثة ـ بعد نزول آية الإنذار- تكرّرت مرّات عدّة، ولم يكتف رسول الله بالإنذار لمرّة واحدة، فهنا قالها بالأبطح، وفي رواية عاد الكلام وهو على الصفا فاعترضه أبو لهب ونزلت في حقّه ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴾[5].

---

[1]- سورة آل عمران، الآية: 84.

[2]- سورة النساء، الآية: 163.

[3]- البحار 18: 180.

[4]- تاريخ الطبري 1: 334.

[5]- تاريخ الطبري 1: 333.

وفي مرة أخرى دعاهم إلى داره وعمل لهم وليمة، والقصّة معروفة يرويها ابن عبّاس عن أمير المؤمنين عليه السلام إلى أن يقول: (ثمّ تكلّم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا بني عبد المطلب، أنيّ والله ما أعلم شابًا في العرب جاء قومه بأفضل ممّا قد جئتكم به، أنيّ قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، قد أمرني الله تعالى أدعوكم إليه، فأيّكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيّي وخليفتي فيكم؟ قال: فأحجم القوم عنها جميعًا وقلت وأنيّ لأحدثهم سنًا وأرمصهم عينًا، وأعظمهم بطنًا، وأحمشهم ساقًا: أنا يا نبي الله أكون وزيرك عليه، فأخذ برقبتي ثمّ قال: إنّ هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا، قال: فقام القوم يضحكون ويقولون لأبي طالب: قد أمرك أن تسمع لابنك وتطيع[1]).

وبعد آية إنذار العشيرة الأقربين، والإفصاح عن الدعوة، تغيّر مسار العمل وأسلم خلق عظيم، كما يحدّثنا اليعقوبي ويقول: (وأسلم خلق عظيم، وظهر أمرهم، وكثرت عدّتهم، وعاندوا ذوي أرحامهم من المشركين[2]).

كما أنّ بعد حادثة حصار الشعب وأكل الأرضة لصحيفة قريش في حصار بني هاشم، حدث نفس الأمر: (وأسلم يومئذٍ خلق من النّاس عظيم، وخرج بنو هاشم من الشعب وبنو المطلب، فلم يرجعوا إليه[3]).

ولم يقتصر رسول الله صلى الله عليه وآله في الدعوة على أهل مكّة، بل كان يدعو قبائل العرب أيضًا عندما يجتمعوا في الموسم، يقول الطبري: (وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يعرض نفسه في الموسم إذا كانت على قبائل العرب، يدعوهم إلى الله وإلى نصرته، ويخبرهم أنّه نبيّ مرسل، ويسألهم أن يصدّقوه ويمنعوه حتّى يبينّ عن الله ما بعثه به[4]). ويضيف قائلاً: (فكان رسول الله صلى الله عليه وآله على ذلك من أمره كلّما اجتمع له النّاس بالموسم، أتاهم يدعو القبائل إلى الله وإلى الإسلام، ويعرض عليهم نفسه، وما جاء به من الله من الهدى والرحمة، لا يسمح بقادم يقدم من

[1]- م ن 1: 333.

[2]- تاريخ اليعقوبي 2: 28.

[3]- تاريخ اليعقوبي 2: 32.

[4]- تاريخ الطبري 1: 342.

العرب له اسم وشرف إلّا تصدّى له فدعاه إلى الله وعرض عليه ما عنده[1]).

والدعوة هذه لم تقتصر على الفترة المكّيّة فحسب، بل استمرّت طول حياته صلى الله عليه وآله، فحصلت مراسلة الملوك في العالم[2]، وفي البحار عن الكازروني في حوادث السنة السادسة قال: (وفيها بعث رسول الله صلى الله عليه وآله ستة نفر، فخرجوا مصطحبين في ذي الحجّة، حاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس، ودحية بن خليفة الكلبي إلى قيصر، وعبد الله بن حذافة إلى كسرى، وعمرو بن أُميّة الضمري إلى النجاشي، وشجاع بن وهب إلى الحارث بن أبي شمر الغساني وسنيط بن عمر والعامري إلى هوذة بن علي الحنفي[3]).

فكان يدعوهم إلى الإيمان بالله تعالى الواحد الأحد، وإلى قبول رسالته ونبوّته، وكذلك الأمر كان بالنسبة إلى الوفود التي بدأت تترى على المدينة سيّما في أُخريات حياته صلى الله عليه وآله[4].

2.الوحي وجبرائيل عليه السلام:

يشرح رسول الله صلى الله عليه وآله لأصحابه كيفيّة تلقّيه الوحي الإلهي، وطرق الوحي، وما يحدثه الوحي فيه صلى الله عليه وآله كل ذلك تثبيتًا لقلوبهم، ورفع مستواهم المعرفي، وإجابة لأسئلتهم، فممّا روي عنه بهذا الصدد قوله صلى الله عليه وآله: (إنّ من الأنبياء من يسمع للصوت فيكون بذلك نبيًّا، وكان منهم من يرى في المنام فيكون بذلك نبيًّا نذيرًا، وإنّ جبرائيل يأتيني فيكلّمني كما يأتي أحدكم صاحبه فيكلّمه[5]).

وفي لفظ آخر يصف صلى الله عليه وآله شدّة الوحي عليه: (أسمع صلاصل ثمّ أسكُتُ عند ذلك، فما مرّة يوحى إليّ ظننت أن نفسي تقبض[6]).

---

[1]- م ن 1: 343.

[2]- للمزيد راجع بحار الأنوار 20: 403، والصحيح من سيرة النبيّ الأعظم للسيّد جعفر مرتضى 16: 237، ومكاتيب الرسول صلى الله عليه وآله للشيخ الأحمدي الميانجي رحمه الله.

[3]- البحار 20: 406 ح8.

[4]- للمزيد عن الوفود راجع: الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله للسيّد جعفر العاملي رحمه الله، الجزء 28.

[5]- كنز العمال 11: 459.

[6]- م ن 11: 458.

وأيضًا: (أحيانًا يأتيني في مثل صلصلة الجرس وهو أشدّه عليّ، فيُفصم عنّي وقد وعيت ما قال، وأحيانًا يتمثّل لي الملك رجلاً فيكلّمني فأعي ما يقول[1]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (أتاني جبرائيل في خَضِرٍ تعلّق به الدر[2]).

وأيضًا: (رأيت جبرائيل منهبطًا قد ملأ ما بين الخافقين، عليه ثياب سندس معلّق فيها اللؤلؤ والياقوت[3]).

وعنه أيضًا: (ألا تؤمّنوني وأنا أمين في السماء، يأتيني خبر السماء صباحًا ومساءً[4]).

3ـ الاصطفاء الإلهي:

إنّ النبوّة كما أشرنا سابقًا اصطفاء إلهي، وهذا الأمر قد أكّده رسول الله صلى الله عليه وآله للنّاس مرارًا وتكرارًا من خلال الآيات القرآنيّة النازلة، وهذه الآيات تارة تذكر اصطفاء نبيّ خاص كقوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى وَبِكَلَٰمِى فَخُذْ مَآ ءَاتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾[5] أو قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِۦمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾[6].

وتارة تذكر أنبياء عدّة كقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ عِبَٰدَنَآ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ أُو۟لِى ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٤٥﴾ إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ ﴿٤٦﴾ وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ ﴿٤٧﴾﴾[7].

---

[1]- م ن 11: 458.

[2]- م ن 6: 139.

[3]- م ن 6: 140.

[4]- م ن 11: 422.

[5]- سورة الأعراف، الآية: 144.

[6]- سورة البقرة، الآية: 130.

[7]- سورة ص، 45-47.

وتارة أخرى تذكر الأنبياء وذراريهم الأوصياء كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[1].

وعدا الآيات القرآنيّة، فهناك روايات نبويّة، يشير فيها النبيّ صلى الله عليه وآله إلى مسألة الاصطفاء، كما في قوله: (... لم يزل الله ينقلني من الأصلاب الحسنة إلى الأرحام الطاهرة صفي مهدي لا تتشعّب شعبتان إلاّ كنت في خيرهما[2]).

وفي رواية أخرى: (إنّ الله أدرك بي في الأجل المرجوّ، واختارني اختيارًا، فنحن الآخرون، ونحن السابقون يوم القيامة، وأنيّ قائل قولاً غير فخر، إبراهيم خليل الله، وموسى صفيّ الله، وأنا حبيب الله ومعي لواء الحمد يوم القيامة[3]).

وفي لفظ آخر: (إنّ الله اصطفى من ولد آدم إبراهيم واتّخذه خليلاً، واصطفى من ولد إبراهيم اسماعيل، ثمّ اصطفى من ولد اسماعيل نزارًا، ثمّ اصطفى من ولد نزار مضر، ثمّ اصطفى من مضر كنانة، ثمّ اصطفى من بني كنانة قريشًا، ثمّ اصطفى من قريش بني هاشم، ثمّ اصطفى من بني هاشم بني عبد المطلب، ثمّ اصطفاني من عبد المطلب[4]).

4.ادّعاء النبوّة:

وردت روايات نبويّة فيها تصريح منه صلى الله عليه وآله بالنبوّة، من قبيل قوله: (أنا النبيّ لا كذب...[5]). أو قوله صلى الله عليه وآله: (أنا النبيّ الأُميّ الصادق الزكيّ، كل الويل لمن كذّبني وتولّى عنّي وقاتلني، الخير لمن آواني ونصرني وآمن بي وصدّق قولي وجاهد معي[6]).

وقال صلى الله عليه وآله: (أُمرت أن أُقاتل النّاس حتّى يقيموا الصلاة، ويشهدوا أنّ لا إله إلاّ الله وحده

---

[1]- سورة آل عمران، الآية: 33.

[2]- كنز العمال 1: 427.

[3]- م ن 11: 414.

[4]- كنز العمال 11: 423.

[5]- كنز العمال 11: 442.

[6]- م ن 11: 402.

لا شريك له، وأنّ محمّدًا عبده ورسوله، فإذا فعلوا ذلك فقد اعتصموا وعصموا دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّها، وحسابهم على الله عزّ وجلّ[1]).

وعنهﷺ: (ما على الأرض نفس تموت لا تشرك بالله شيئًا، وتشهد أنيّ رسول الله يرجع ذلك إلى قلب موقن إلاّ غفر الله لها[2]).

ومن كلامهﷺ لأصحاب بيعة الحقبة: (أمّا الذي أسأل لربيّ أن تؤمنوا به ولا تشركوا به شيئًا، وأمّا الذي أسأل لنفسي فأنيّ أسألكم أن تطيعوني أهدكم سبيل الرشاد...[3]).

5.الخاتميّة:

قال تعالى: (ما كان محمّد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيّين وكان الله بكل شيء عليمًا[4]).

تبعًا لهذه الآية الكريمة، فقد كان رسول اللهﷺ يصرّح في أماكن مختلفة ومشاهد متعدّدة بأنّه خاتم النبيّين، ولا نبوّة بعده، فهو من جهة يريد أن يبينّ للجميع كون رسالته السماويّة كونيّة وعامّة، ومن جهة أخرى يردّ على اليهود والنصارى المنكرين لنبوّته والمنتظرين لمجيء نبيّ منهم، فالخاتميّة والإصرار عليها وتبيينها في مواطن مختلفة ومتكرّرة، تُعدّ محورًا رئيسيًّا في الرسالة النبويّة.

وقد وردت روايات كثيرة تدل على الخاتميّة، من قبيل قولهﷺ: (إنّ الرسالة والنبوّة قد انقطعت، فلا رسول الله بعدي ولا نبي[5]).

وعنهﷺ: (أنا أحمد ومحمّد والحاشر والمقفّي والخاتم[6]).

---

[1]- كنز العمال 1: 87.

[2]- م ن 1: 46.

[3]- كنز العمال 1: 105.

[4]- الأحزاب، الآية 40.

[5]- كنز العمال 15: 367.

[6]- م ن 11: 463.

وفي كلامه مع فاطمة الزهراء عليها السلام قال لها: (يا فاطمة ونحن أهل بيت قد أعطانا الله سبع خصال لم يعط أحدًا قبلنا، ولا يعطي أحد بعدنا، أنا خاتم النبيّين...[1]).

وفي كلام آخر لعمّه العبّاس: (يا عم أقم بمكانك الذي أنت به، فإنّ الله يختم بك الهجرة كما ختم بي النبوّة[2]).

وفي مكان آخر استخدم صلى الله عليه وآله التمثيل لإثبات الفكرة، وقال: (إنّ مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتًا فأحسنه وأجمله إلاّ موضع لبنة من زاوية، فجعل النّاس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلاّ وضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيّين[3]).

والإجهار بالخاتميّة لا يتعلّق بالفترة المكيّة فقط، بل كما قلنا كان ساريًا وجاريًا في جميع الدعوة، ومن الشواهد على الإشارة إلى الخاتميّة في نهايات الدعوة الحديث المعروف بحديث المنزلة، لما خلّف رسول الله صلى الله عليه وآله عليًّا في المدينة في غزوة تبوك، وقال له: (أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبيّ بعدي[4]).

6.النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل الكتاب:

إنّ الجدل العقدي المحتدم آنذاك كان في مواجهة طائفتين: -1 المشركون، -2 أهل الكتاب. وقد أمر الله تعالى نبيّه أن يدخل معهم في نقاش عقدي في قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾[5] وفي رواية أخرى تشمل المسلمين أيضًا: ﴿ وَلَا تُجَـٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ ﴾[6].

وامتثالاً للأمر الإلهي دخل رسول الله صلى الله عليه وآله، وتبعه بعض المسلمين أيضًا، في سجال عقدي

[1]- البحار 54: 79.

[2]- كنز العمال 13: 519.

[3]- كنز العمال 11: 462.

[4]- صحيح البخاري 3: 58/ غزوة تبوك.

[5]- سورة النحل، الآية: 125.

[6]- سورة العنكبوت، الآية: 46.

مع أهل الكتاب، كان يتمحور حول التوحيد والنبوّة في الأغلب، وفي المقابل لم ينفك أهل الكتاب أيضًا من إلقاء الشبهات لتثبيط عزيمة المؤمنين كما قال تعالى: ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ﴾[1].

ومن شبهاتهم التي يذكرها القرآن: ﴿ وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾[2].

وأيضًا: ﴿ وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾[3].

مضافًا إلى أنّهم كانوا يستهزؤون بالدّين، فأمرهم الله تعالى بقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾[4].

كما تكشف الآيات الكريمة عن مخطّطاتهم الآثمة تجاه الرسول صلى الله عليه وآله: ﴿ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾[5].

وقد خلّد التاريخ حادثة مهمّة سمّيت لاحقًا بآية المباهلة وما تبعها من حديث المباهلة، في قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴾[6].

حيث أخرج رسول الله صلى الله عليه وآله عليًّا وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام للمباهلة في قصّة معروفة[7].

[1]- سورة البقرة، الآية: 109.

[2]- سورة البقرة، الآية: 111.

[3]- سورة البقرة، الآية: 116.

[4]- سورة المائدة، الآية: 57.

[5]- سورة المائدة، الآية: 49.

[6]- سورة آل عمران، الآية: 61.

[7]- للمزيد راجع البحار 21: 168.

وفي حديث آخر قال رسول الله صلى الله عليه وآله لمعشر من اليهود: (يا معشر اليهود أروني اثني عشر رجلاً منكم يشهدون أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّدًا رسول الله، يحطّ الله عن كل يهودي تحت أديم السماء الغضب الذي غضب عليهم، فلم يجبه أحد منهم، فقال: أبيتم، فوالله لأنا الحاشر، وأنا العاقب، وأنا المقفّي آمنتم أو كذّبتم[1]).

وفي رواية طويلة وردت في كتاب الاحتجاج عن الإمام الصادق عليه السلام يذكر حوار النبيّ صلى الله عليه وآله مع أصحاب الديانات آنذاك، ورد فيها:

ولقد حدّثني أبي الباقر عليه السلام: عن جدّي عليّ بن الحسين، عن أبيه الحسين بن عليّ سيّد الشهداء، عن أبيه أمير المؤمنين صلوات الله عليهم، أنّه اجتمع يومًا عند رسول الله صلى الله عليه وآله أهل خمسة أديان: اليهود، والنصارى، والدهريّة، والثنويّة، ومشركوا العرب.

فقالت اليهود: نحن نقول: عزير ابن الله، وقد جئناك يا محمّد لننظر ما تقول؟ فإن اتّبعتنا فنحن أسبق إلى الصواب منك وأفضل، وإن خالفتنا خصمناك.

وقالت النصارى: نحن نقول: إنّ المسيح ابن الله، اتّحد به، وقد جئناك لننظر ما تقول، فإن اتّبعتنا فنحن أسبق إلى الصواب منك وأفضل، وإن خالفتنا خصمناك.

وقالت الدهريّة: نحن نقول: الأشياء لا بدء لها وهي دائمة، وقد جئناك لننظر فيما تقول، فإن اتّبعتنا فنحن أسبق إلى الصواب منك وأفضل، وإن خالفتنا خصمناك.

وقالت الثنوية: نحن نقول انّ النور والظلمة هما المدبران وقد جئناك لننظر فيما تقول، فان اتبعتنا فنحن أسبق الى الصواب منك, وان خالفتنا خصمناك.

وقال مشركوا العرب: نحن نقول: إنّ أوثاننا آلهة، وقد جئناك لننظر فيما تقول، فإن اتّبعتنا فنحن أسبق إلى الصواب منك وأفضل، وإن خالفتنا خصمناك.

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: آمنت بالله وحده لا شريك له وكفرت [بالجبت والطاغوت] وبكل معبود سواه. ثمّ قال لهم: إنّ الله تعالى قد بعثني كافّة للنّاس بشيرًا ونذيرًا أو حجّة على العالمين، وسيردّ كيد من يكيد دينه في نحره.

---

[1]- كنز العمال 7: 453.

ثمّ قال لليهود: أجئتموني لأقبل قولكم بغير حجّة؟ قالوا: لا. قال: فما الذي دعاكم إلى القول بأنّ عزيرًا ابن الله؟ قالوا: لأنّه أحيى لبني إسرائيل التوراة بعدما ذهبت، ولم يفعل بها هذا إلّا لأنّه ابنه.

فقال رسول اللهﷺ: فكيف صار عزير ابن الله دون موسى، وهو الذي جاءهم بالتوراة ورؤي منه من المعجزات ما قد علمتم؟ ولئن كان عزير ابن الله، لما ظهر من إكرامه بإحياء التوراة، فلقد كان موسى بالنبوّة أولى وأحق، ولئن كان هذا المقدار من إكرامه لعزير يوجب له أنّه ابنه، فأضعاف هذه الكرامة لموسى توجب له منزلة أجلّ من النبوّة، لأنّكم إن كنتم إنّما تريدون بالنبوّة الدلالة على سبيل ما تشاهدونه في دنياكم من ولادة الأمّهات الأولاد بوطء آبائهم لهنّ، فقد كفرتم بالله تعالى وشبهتموه بخلقه، وأوجبتم فيه صفات المحدثين، ووجب عندكم أن يكون محدثًا مخلوقًا، وأن يكون له خالق صنعه وابتدعه.

قالوا: لسنا نعني هذا، فإنّ هذا كفر كما ذكرت، ولكنّا نعني أنّه ابنه على معنى الكرامة، وإن لم يكن هناك ولادة، كما قد يقول بعض علمائنا لمن يريد إكرامه وإبانته بالمنزلة من غيره: (يا بنيّ) و (إنّه ابني) لا على إثبات ولادته منه، لأنّه قد يقول ذلك لمن هو أجنبيّ لا نسب له بينه وبينه، وكذلك لمّا فعل الله تعالى بعزير ما فعل، كان قد اتّخذه ابنًا على الكرامة لا على الولادة.

فقال رسول اللهﷺ: فهذا ما قلته لكم، إنّه إن وجب على هذا الوجه أن يكون عزير ابنه فإنّ هذه المنزلة لموسى أولى، وإنّ الله تعالى يفضح كلّ مبطل بإقراره ويقلب عليه حجّته، إنّ الذي احتججتم به يؤدّيكم إلى ما هو أكبر ممّا ذكرته لكم، لأنّكم قلتم: إنّ عظيمًا من عظمائكم قد يقول لأجنبي لا نسب بينه وبينه: (يا بني) و (هذا ابني) لا على طريق الولادة، فقد تجدون أيضًا هذا العظيم يقول لأجنبيّ آخر: (هذا أخي) ولآخر: (هذا شيخي) و (أبي) ولآخر: (هذا سيّدي) و (يا سيّدي) على سبيل الإكرام، وإنّ من زاده في الكرامة زاده في مثل هذا القول، فإذًا يجوز عندكم أن يكون موسى أخًا لله، أو شيخًا له، أو أبًا، أو سيّدًا، لأنّه قد زاده في الإكرام ممّا لعزير، كما أنّ من زاد رجلاً في الإكرام فقال له: يا سيّدي ويا شيخي ويا عمّي ويا رئيسي [ويا أميري] على طريق الإكرام، وإنّ من زاده في الكرامة، زاده في مثل هذا القول.

أفيجوز عندكم أن يكون موسى أخًا لله، أو شيخًا، أو عمًّا، أو رئيسًا، أو سيّدًا، أو أميرًا، لأنّه قد زاده في الإكرام على من قال له: يا شيخي أو يا سيّدي أو يا عمّي أو يا رئيسي أو يا أميري؟

قال: فبهت القوم وتحيّروا وقالوا: يا محمّد! أجّلنا نتفكّر فيما قد قلته لنا. فقال: أُنظروا فيه بقلوب معتقدة للانصاف، يهدكم الله تعالى.

ثمّ أقبل صلى الله عليه وآله على النصارى، فقال لهم: وأنتم قلتم: إنّ القديم عزّ وجل، اتّحد بالمسيح ابنه، فما الذي أردتموه بهذا القول؟ أردتم أن القديم صار محدثًا لوجود هذا المحدث الذي هو عيسى؟ أو المحدث الذي هو عيسى صار قديمًا لوجود القديم الذي هو الله؟ أو معنى قولكم: انّه اتّحد به، انّه اختّصه بكرامة لم يكرم بها أحدًا سواه؟

فإن أردتم أنّ القديم صار محدثًا فقد أبطلتم، لأنّ القديم محال أن ينقلب فيصير محدثًا، وإن أردتم أنّ المحدث صار قديمًا فقد أحلتم لأن المحدث أيضًا محال أن يصير قديمًا. وإن أردتم أنّه اتّحد به اختّصه واصطفاه على سائر عباده، فقد أقررتم بحدوث عيسى وبحدوث المعنى الذي اتّحد به من أجله، لأنّه إذا كان محدَثًا وكان الله اتّحد به -بأن أحدث به معنى صار به أكرم الخلق عنده- فقد صار عيسى وذلك المعنى محدَثين، وهذا خلاف ما بدأتم تقولونه.

قال: فقالت النصارى: يا محمّد، إنّ الله تعالى لمّا أظهر على يد عيسى من الأشياء العجيبة ما أظهر، فقد اتّخذه ولدًا على جهة الكرامة. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: فقد سمعتم ما قلته لليهود في هذا المعنى الذي ذكرتموه.

ثمّ أعاد صلى الله عليه وآله ذلك كلّه، فسكتوا إلاّ رجلاً واحدًا منهم فقال له: يا محمّد! أولستم تقولون: إنّ إبراهيم خليل الله؟ قال: قد قلنا ذلك. فقال: فإذا قلتم ذلك فلم منعتمونا من أن نقول عيسى ابن الله؟

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّهما لم يشتبها لأن قولنا: إنّ إبراهيم خليل الله، فإنّما هو مشتق من الخَلّة أو الخُلّة. فأمّا الخلّة فإنّما معناها الفقر والفاقة، فقد كان خليلاً إلى ربّه فقيراً [إلى الله] وإليه منقطعًا، وعن غيره متعفّفًا معرضًا مستغنيًا، وذلك لمّا أُريد قذفه في النّار فرمي به في المنجنيق فبعث الله تعالى جبرائيل وقال له: أدرك عبدي، فجاءه فلقيه في الهواء، فقال: كلّفني ما بدا لك فقد بعثني الله لنصرتك. فقال: بل حسبي الله ونعم الوكيل، إنيّ لا أسأل غيره، ولا حاجة لي إلاّ إليه. فسمّاه خليله أي فقيره ومحتاجه والمنقطع إليه عمّن سواه.

وإذا جعل معنى ذلك من الخلّة [العالم] وهو أنّه قد تخلّل معانيه، ووقف على أسرار لم يقف عليها غيره، كان معناه العالم به وبأموره، ولا يوجب ذلك تشبيه الله بخلقه، ألا ترون أنّه إذا لم ينقطع إليه لم يكن خليله؟ وإذا لم يعلم بأسراره لم يكن خليله؟ وأنّ من يلده الرجل وإن أهانه وأقصاه لم يخرج [به] عن أن يكون ولده، لأن معنى الولادة قائم به؟

ثم إن وجب -لأنّه قال إبراهيم خليلي- أن تقيسوا أنتم فتقولوا: إنّ عيسى ابنه، وجب أيضًا كذلك أن تقولوا لموسى إنّه ابنه، فإنّ الذي معه من المعجزات لم يكن بدون ما كان مع عيسى، فقولوا: إنّ موسى أيضًا ابنه، وأن يجوز أن تقولوا على هذا المعنى: إنّه شيخه وسيّده وعمّه ورئيسه وأميره كما قد ذكرته لليهود.

قال بعضهم لبعض: وفي الكتب المنزلة أنّ عيسى قال: (أذهب إلى أبي). فقال رسول اللهﷺ: فإن كنتم بذلك الكتاب تعملون فإنّ فيه (أذهب إلى أبي وأبيكم) فقولوا: إنّ جميع الذين خاطبهم عيسى كانوا أبناء الله، كما كان عيسى ابنه من الوجه الذي كان عيسى ابنه، ثمّ إنّ ما في الكتاب يبطل عليكم هذا الذي زعمتم أنّ عيسى من جهة الاختصاص كان ابنًا له، لأنّكم قلتم: إنمّا قلنا: إنّه ابنه لأنّه اختصّه بما لم يختصّ به غيره، وأنتم تعلمون أنّ الذي خصّ به عيسى لم يخصّ به هؤلاء القوم الذي قال لهم عيسى: (أذهب إلى أبي وأبيكم) فبطل أن يكون الاختصاص لعيسى، لأنّه قد ثبت عندكم بقول عيسى لمن لم يكن له مثل اختصاص عيسى، وأنتم إنمّا حكيتم لفظة عيسى وتأوّلتموها على غير وجهها، لأنّه إذا قال: (أبي وأبيكم) فقد أراد غير ما ذهبتم إليه ونحلتموه، وما يدريكم لعلّه عنى أذهب إلى آدم أو إلى نوح وإنّ الله يرفعني إليهم ويجمعني معهم، وآدم أبي وأبوكم وكذلك نوح، بل ما أراد غير هذا.

قال: فسكت النصارى وقالوا: ما رأينا كاليوم مجادلاً ولا مخاصمًا [مثلك] وسننظر في أمورنا.

ثمّ أقبل رسول اللهﷺ على الدهريّة فقال: وأنتم فما الذي دعاكم إلى القول بأنّ الأشياء لا بدو لها وهي دائمة لم تزل ولا تزال؟ فقالوا: لأنّا لا نحكم إلّا بما نشاهد ولم نجد للأشياء حدثًا فحكمنا بأنّها لم تزل، ولم نجد لها انقضاءً وفناءً فحكمنا بأنّها لا تزال.

فقال رسول اللهﷺ: أفوجدتم لها قِدمًا، أم وجدتم لها بقاءً أبد الآبد؟ فإن قلتم: إنّكم وجدتم ذلك أنهضتم لأنفسكم أنّكم لم تزالوا على هيئتكم وعقولكم بلا نهاية، ولا

تزالون كذلك، ولئن قلتم هذا، دفعتم العيان وكذّبكم العالمون الذين يشاهدونكم.

قالوا: بل لم نشاهد لها قِدمًا ولا بقاءً أبد الآبد.

قال رسول الله ﷺ: فلم صرتم بأن تحكموا بالقدم والبقاء دائمًا؟ لأنّكم لم تشاهدوا حدوثها، وانقضاؤها أولى من تارك التمييز لها مثلكم، فيحكم لها بالحدوث والانقضاء والانقطاع، لأنّه لم يشاهد لها قِدمًا ولا بقاءً أبد الآبد. أولستم تشاهدون اللّيل والنّهار و [أنّ] أحدهما بعد الآخر؟ فقالوا: نعم. فقال: أترونهما لم يزالا ولا يزالان؟ فقالوا: نعم. فقال: أفيجوز عندكم اجتماع الليل والنّهار؟ فقالوا: لا. فقال ﷺ: فإذًا ينقطع أحدهما عن الآخر فيسبق أحدهما ويكون الثاني جاريًا بعده. فقالوا: كذلك هو. فقال: قد حكمتم بحدوث ما تقدّم من ليل ونهار لم تشاهدوهما، فلا تنكروا لله قدرة.

ثمّ قال ﷺ: أتقولون ما قبلكم من الليل والنّهار متناه أم غير متناه؟ فإن قلتم: غير متناه، فكيف وصل إليكم آخر بلا نهاية لأوّله؟ وإن قلتم: إنّه متناهٍ فقد كان ولا شيء منهما. قالوا: نعم. قال لهم: أقلتم إنّ العالم قديم غير محدث، وأنتم عارفون بمعنى ما أقررتم به، وبمعنى ما جحدتموه؟ قالوا: نعم.

قال رسول الله ﷺ: فهذا الذي تشاهدونه من الأشياء بعضها إلى بعض يفتقر لأنّه لا قوام للبعض إلاّ بما يتّصل، ألا ترى البناء محتاجًا بعض أجزائه إلى بعض وإلاّ لم يتّسق، ولم يستحكم، وكذلك سائر ما ترون. وقال ﷺ: فإذا كان هذا المحتاج -بعضه إلى بعض لقوّته وتمامه- هو القديم، فأخبروني أن لو كان محدثًا، كيف كان يكون؟ وماذا تكون صفته؟ قال: فبهتوا وعلموا أنّهم لا يجدون للمحدث صفة يصفونه بها إلاّ وهي موجودة في هذا الذي زعموا أنّه قديم، فوجموا وقالوا: سننظر في أمرنا.

ثمّ أقبل رسول الله ﷺ على الثنويّة -الذين قالوا: النّور والظلمة هما المدبّران- فقال: وأنتم فما الذي دعاكم إلى ما قلتموه من هذا؟

فقالوا: لأنّا وجدنا العالم صنفين: خيراً وشرًّا، ووجدنا الخير ضدًّا للشر، فأنكرنا أن يكون فاعل واحد يفعل الشيء وضدّه، بل لكلّ واحد منهما فاعل، ألا ترى أنّ الثلج محال أن يسخن، كما أنّ النّار محال أن تبرد، فأثبتنا لذلك صانعين قديمين: ظلمةً ونورًا.

فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: أفلستم قد وجدتم سوادًا وبياضًا وحمرةً وصفرةً وخضرةً وزرقةً؟ وكلّ واحد ضدّ لسائرها، لاستحالة اجتماع اثنين منها في محل واحد، كما كان الحر والبرد ضدّين لاستحالة اجتماعهما في محلّ واحد؟ قالوا: نعم. قال: فهلاّ أثبتم بعدد كلّ لون صانعًا قديمًا، ليكون فاعل كل ضدٍّ من هذه الألوان غير فاعل الضدّ الآخر؟ قال: فسكتوا.

ثمّ قال: وكيف اختلط النّور والظلمة، وهذا من طبعه الصعود، وهذه من طبعها النزول؟ أرأيتم لو أنّ رجلاً أخذ شرقًا يمشي إليه والآخر غربًا، أكان يجوز عندكم أن يلتقيا ما داما سائرين على وجوههما؟ قالوا: لا. قال: فوجب أن لا يختلط النّور والظلمة، لذهاب كل واحد منهما في غير جهة الآخر، فكيف حدث هذا العالم من امتزاج ما هو محال أن يمتزج؟ بل هما مدبّران جميعًا مخلوقان، فقالوا: سننظر في أمورنا.

ثمّ أقبل رسول الله صلى الله عليه وآله على مشركي العرب فقال: وأنتم فلِمَ عبدتم الأصنام من دون الله؟ فقالوا: نتقرّب بذلك إلى الله تعالى. فقال لهم: أوَهي سامعة مطيعة لربّها، عابدة له، حتّى تتقرّبوا بتعظيمها إلى الله؟ قالوا: لا. قال: فأنتم الذين نحتّموها بأيديكم؟ قالوا: نعم. قال: فلئن تعبدكم هي -لو كان تجوز منها العبادة- أحرى من أن تعبدوها! إذا لم يكن أمركم بتعظيمها، من هو العارف بمصالحكم وعواقبكم والحكيم فيما يكلّفكم؟!

قال: فلمّا قال رسول الله صلى الله عليه وآله هذا [القول] اختلفوا، فقال بعضهم: إنّ الله قد حلّ في هياكل رجال كانوا على هذه الصور فصوّرنا هذه الصور، نعظّمها لتعظيمنا تلك الصور التي حلّ فيها ربّنا.

وقال آخرون منهم: إنّ هذه صور أقوام سلفوا، كانوا مطيعين لله قبلنا فمثّلنا صورهم وعبدناها تعظيمًا لله.

وقال آخرون منهم: إنّ الله لمّا خلق آدم، وأمر الملائكة بالسجود له [فسجدوه تقرّبًا بالله]، كنّا نحن أحقّ بالسجود لآدم من الملائكة، ففاتنا ذلك، فصوّرنا صورته فسجدنا لها تقرّبًا إلى الله، كما تقرّبت الملائكة بالسجود لآدم إلى الله تعالى، وكما أمرتم بالسجود -بزعمكم- إلى جهة (مكّة) ففعلتم، ثمّ نصبتم في غير ذلك البلد بأيديكم محاريب سجدتم إليها وقصدتم الكعبة لا محاريبكم، وقصدكم بالكعبة إلى الله عزّ وجل لا إليها.

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أخطأتم الطريق وضللتم، أمّا أنتم -وهو صلى الله عليه وآله يخاطب الذين قالوا: إنّ

الله يحلّ في هياكل رجال كانوا على هذه الصور التي صوّرناها، فصوّرنا هذه الصور نعظّمها لتعظيمنا لتلك الصور التي حلّ فيها ربّنا- فقد وصفتم ربّكم بصفة المخلوقات، أوَيحلُّ ربّكم في شيء حتّى يحيط به ذلك الشيء، فأيّ فرق بينه إذًا وبين سائر ما يحلّ فيه من لونه وطعمه ورائحته ولينه وخشونته وثقله وخفته؟ ولِمَ صار هذا المحلول فيه محدثًا وذلك قديمًا، دون أن يكون ذلك محدثًا وهذا قديمًا، وكيف يحتاج إلى المحال مَن لم يزل قبل المحال، وهو عزّ وجل لا يزال كما لم يزل؟ وإذا وصفتموه بصفة المحدثات في الحلول، فقد لزمكم أن تصفوه بالزوال [والحدوث].

وإذا وصفتموه بالزوال والحدوث، وصفتموه بالفناء! لأن ذلك أجمع من صفات الحالّ والمحلول فيه، وجميع ذلك يغيرّ الذات، فإن كان لم يتغيرّ ذات الباري تعالى بحلوله في شيء جاز أن لا يتغيرّ بأن يتحرّك ويسكن ويسودّ ويبيضّ ويحمرّ ويصفرّ وتحلّه الصفات التي تتعاقب على الموصوف بها، حتّى يكون فيه جميع صفات المحدثين، ويكون محدثًا -عزّ الله تعالى عن ذلك-.

ثمّ قال رسول الله صلى الله عليه وآله: فإذا بطل ما ظننتموه من أنّ الله يحلّ في شيء، فقد فسد ما بنيتم عليه قولكم. قال: فسكت القوم وقالوا: سننظر في أمورنا.

ثمّ أقبل رسول الله صلى الله عليه وآله على الفريق الثاني فقال [لهم]: أخبرونا عنكم إذا عبدتم صور من كان يعبد الله فسجدتم لها وصلّيتم، فوضعتم الوجوه الكريمة على التراب -بالسجود لها- فما الذي أبقيتم لربّ العالمين؟ أما علمتم أنّ مِن حقّ مَن يلزم تعظيمه وعبادته أن لا يساوى به عبده؟ أرأيتم ملكًا أو عظيمًا إذا ساويتموه بعبيده في التعظيم والخشوع والخضوع، أيكون في ذلك وضع من حقّ الكبير كما يكون زيادة في تعظيم الصغير؟ فقالوا: نعم.

قال: أفلا تعلمون أنّكم من حيث تعظّمون الله بتعظيم صور عباده المطيعين له، تزرون على ربّ العالمين؟

قال: فسكت القوم بعد أن قالوا: سننظر في أمورنا.

ثمّ قال رسول الله صلى الله عليه وآله للفريق الثالث: لقد ضربتم لنا مثلاً، وشبهتمونا بأنفسكم ولسنا سواء، وذلك أنّا عباد الله مخلوقون مربوبون، نأتمر له فيما أمرنا، وننتزجر عما زجرنا، ونعبده

من حيث يريده منّا، فإذا أمرنا بوجه من الوجوه أطعناه ولم نتعدّ إلى غيره ممّا لم يأمرنا [به] ولم يأذن لنا، لأنّا لا ندري لعلّه إن أراد منّا الأوّل فهو يكره الثاني، وقد نهانا أن نتقدّم بين يديه، فلمّا أمرنا أن نعبده بالتوجّه إلى الكعبة أطعناه، ثمّ أمرنا بعبادته بالتوجّه نحوها في سائر البلدان التي نكون بها فأطعناه، ولم نخرج في شيء من ذلك من اتّباع أمره، والله عزّ وجل حيث أمر بالسجود لآدم لم يأمر بالسجود لصورته التي هي غيره، فليس لكم أن تقيسوا ذلك عليه، لأنّكم لا تدرون لعلّه يكره ما تفعلون إذ لم يأمركم به.

ثمّ قال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: أرأيتم لو أذن لكم رجل دخول داره يومًا بعينه، ألكم أن تدخلوها بعد ذلك بغير أمره؟ أو لكم أن تدخلوا دارًا له أخرى مثلها بغير أمره؟ أو وهب لكم رجل ثوبًا من ثيابه، أو عبدًا من عبيده، أو دابّةً من دوابّه، ألكم أن تأخذوا ذلك؟

قالوا: نعم. قال: فإن لم تأخذوه ألكم أخذ آخر مثله؟ قالوا: لا لأنّه لم يأذن لنا في الثاني كما أذن في الأوّل. قال صلى الله عليه وآله: فأخبروني، الله أولى بأن لا يتقدّم على ملكه بغير أمره أو بعض المملوكين؟ قالوا: بل الله أولى بأن لا يتصرّف في ملكه بغير إذنه؟ قال: فلِمَ فعلتم ومتى أمركم أن تسجدوا لهذه الصور؟ قال: فقال القوم: سننظر في أمورنا، وسكتوا.

وقال الصادق عليه السلام: فوالّذي بعثه بالحقّ نبيًّا ما أتت على جماعتهم إلّا ثلاثة أيّام حتّى أتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فأسلموا، وكانوا خمسة وعشرين رجلاً، من كلّ فرقة خمسة. وقالوا: ما رأينا مثل حجّتك يا محمّد، نشهد أنّك رسول الله[1].

وهذه المحاججات كانت تسفر عن إيمان بعض أهل الكتاب كما رأيت، وفي خبر آخر عن ابن عبّاس قال: لما أسلم عبد الله بن سلام وثعلبة بن سعية وأسد بن عبيد ومن أسلم من يهود، فآمنوا وصدقوا ورغبوا في الإسلام، قالت أحبار يهود أهل الكفر: ما آمن بمحمّد وما تبعه إلّا شرارنا، ولو كانوا من خيارنا ما تركوا دين آبائهم..[2]

---

[1]- الاحتجاج للطبرسي 1: 27-44.

[2]- المعجم الكبير 2: 87.

المبحث الرابع

الإمامة

لم تكن مسألة الإمامة وخلافة النبيّ صلى الله عليه وآله، أقلّ أهميّة من مسائل التوحيد والنبوّة، لذا كانت شغل النبيّ صلى الله عليه وآله الشاغل من بدايات مبعثه وإلى أُخريات حياته الطاهرة.

والنظرة النبويّة للخلافة، لم تكن نظرةً ماديّةً وسلطويّةً، بل هي امتداد النبوّة وشرحها وبسطها وتأويلها، وهي تفرض نفسها ويزداد أهميّتها بعد أن أعلن النبيّ صلى الله عليه وآله كون رسالته خاتمة النبوّات ولا نبيّ بعده، ممّا يعني أنّ هذا الدين هو الدين العالمي إلى قيام الساعة، وأنّه بحاجة إلى من يفسّره التفسير الصحيح المتّصل بالغيب.

وممّا يدلّل على كون الإمامة والخلافة أمرًا إلهيًّا، ما قاله صلى الله عليه وآله لبني عامر في بدايات الدعوة، حيث لما عرض نفسه عليهم قال رجل منهم يُقال له بيحرة بن فراس: والله لو أنيّ أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب، ثمّ قال له: أرأيت إن نحن تابعناك على أمرك، ثمّ أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟ قال: الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء[1].

وفي رواية عن عبادة بن الصامت يشرح فيها بيعة العقبة قال: (دعانا النبيّ صلى الله عليه وآله، فبايعنا، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا: على السمع والطاعة... وأن لا ننازع الأمر أهله[2]).

فهذا الشرط أي عدم منازعة الأمر أهله، ينبئ عن سبق حديث بهذا الخصوص بين النبيّ صلى الله عليه وآله وبين أصحاب العقبة، ولم تشر إليه الروايات، وتمّت البيعة على غراره. وهذه الروايات تدلّ على أهميّة مسألة الخلافة عند رسول الله صلى الله عليه وآله منذ بواكير الدعوة، وعلمه بأنّها أمر إلهي ليس للبشر فيها نصيب.

وممّا يؤيّد ذلك أيضًا آية الإنذار: (وانذر عشيرتك الأقربين) وقد مرّت في المبحث السابق، حيث لمّا دعا رسول الله صلى الله عليه وآله قومه وعشيرته، قال فيما قال: (... فأيّكم يؤازرني على هذا

[1]- تاريخ الطبري 1: 342.

[2]- صحيح البخاري 8: 87 كتاب الفتن.

الأمر على أن يكون أخي ووصيّي وخليفتي فيكم؟ قال: فأحجم القوم عنها جميعًا وقلت:... أنا يا نبيّ أكون وزيرك عليه، فأخذ برقبتي ثمّ قال: (إنّ هذا أخي ووصيّي وخليفتي منكم، فاسمعوا له وأطيعوه...[1]).

وكانت سياسة رسول اللهﷺ في إعلان إمامة أمير المؤمنينعليه السلام مختلفة تتراوح بين التصريح والتلميح، بين القول والفعل، وقد أثبتت كتب التاريخ والسيرة والحديث روايات نبويّة كثيرة في فضائل عليعليه السلام، الفضائل التي لها مدخليّة تامّة في مسألة الإمامة من قبيل: المعرفة والعلم، والشجاعة والقرب من الله تعالى. وما تقديمه لقيادة الحروب والسرايا إلّا إرهاصات لهذا الأمر.

ويمكننا تقسيم ما روي عنهﷺ حول مبحث الإمامة ضمن طوائف عدّة:

الطائفة الأولى: معرفة الإمام.

أكّد رسول اللهﷺ على لزوم معرفة الإمام، وقد ورد عنهﷺ: (من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة[2]). وفي لفظ آخر: (من مات وليس له إمام فميتته ميتة جاهليّة[3]).

الطائفة الثانية: عدد الأئمة.

لقد أشار رسول اللهﷺ إلى عدد الأئمةعليهم السلام الذين يلون أمر الأمّة، فقال: (الأئمة اثنا عشر كلّهم من قريش[4]). وفي لفظ آخر: (إنّ عدّة الخلفاء بعدي عدّة نقباء موسى[5]). وفي لفظ آخر: (إنّ هذا الأمر لن ينقضي حتّى يملك اثنا عشر خليفة كلّهم من قريش[6]).

وعنهﷺ: (أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ثمّ أخي عليّ بن أبي طالب أولى بالمؤمنين من

---

[1]- تاريخ الطبري 1: 333.

[2]- الكافي 1: 377.

[3]- م ن 1: 376.

[4]- كنز العمال 12: 301.

[5]- م ن 6: 89.

[6]- الخصال للصدوق: 470.

أنفسهم، فإذا استشهد عليّ فالحسن بن عليّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ثمّ ابني الحسين من بعده أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فإذا استشهد الحسين فابنه عليّ بن الحسين أولى بالمؤمنين من أنفسهم وستدركه يا عليّ...[1]).

الطائفة الثالثة: خلافة أمير المؤمنين عليه السلام.

وهي كثيرة فبعضها تدلّ على إمامته لقربه من الرسول صلى الله عليه وآله ولأفضليّته وأعلميّته وأشجعيّته، ومنها ما تنصّ عليه بالولاية والخلافة، من قبيل قوله صلى الله عليه وآله: (أتاني جبرائيل فقال: يا محمّد ربّك يقرؤك السلام ويقول لك: إنّ عليّ بن أبي طالب وصيّك وخليفتك على أهلك وأمّتك...[2]).

وقال صلى الله عليه وآله: (ألا أدلّكم على ما إن استدللتم به لم تهلكوا ولم تضلّوا؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: إنّ إمامكم ووليّكم علي بن أبي طالب...[3]).

ومنها حديث المنزلة: (أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيّ بعدي[4]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (إمامكم من بعدي عليّ بن أبي طالب، وهو أنصح النّاس لأُمّتي[5]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (أنا أولى بكلّ مؤمن من نفسه، وعليّ أولى به من بعدي[6]).

وعنه صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام:: (إنّ الله تبارك وتعالى وعدني فيك وعدًا لن يخلفه، جعلني نبيًّا وجعلك وصيًّا[7]).

---

[1]- الكافي 1: 529.

[2]- البحار 38: 114.

[3]- البحار 38: 104.

[4]- البحار 37: 223.

[5]- الخصال للصدوق: 465.

[6]- الكافي 1: 406.

[7]- الخصال للصدوق: 575.

وعنه صلى الله عليه وآله (لكلّ نبيّ وصيّ أوصى إليه بأمر الله تعالى ذكره، وإنّ وصيّي علي بن أبي طالب لسيّدهم وأفضلهم وأكرمهم على الله[1]).

و وعنه صلى الله عليه وآله: (انّ الله فضّلني بالنبوة وفضّل عليًا بالامامة)[2].

وكذلك حديث الغدير المتواتر: (من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه). ومئات الأحاديث الأخرى الدالّة على إمامته عليه السلام فضلاً عن الروايات الدالّة على فضائله ومناقبه، فهي تدلّ أيضًا على إمامته إذ الإمام لا بدّ أن يكون أعلم النّاس وأشجع النّاس وأزهد النّاس وأفقه النّاس، وكلّها مجتمعة في عليّ عليه السلام.

فإذا كان مدار الإمامة هو النّص، فهذه مئات الروايات التنصيصيّة على إمامة عليّ عليه السلام، وإن كانت بالقرب من النبيّ صلى الله عليه وآله أو بكثرة الفضائل والعلم والزهد والشجاعة، فعليّ عليه السلام هو السبّاق بلا منازع، والخلاصة إنّ أي شرط يُشترط للإمامة عند أهل السنّة، فعليّ هو المتصدّر الأوّل لها ولا يسبقه إليها أحد.

الطائفة الرابعة: الروايات المهدويّة

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (المهدي رجل من ولدي وجهه كالكوكب الدري[3]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (المهدي منّا أهل البيت، أشم الأنف، أقنى أجلى، يملأ الأرض قسطًا وعدلاً كما ملئت جورًا وظلمًا...[4]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (لا تذهب الدنيا ولا تنقضي الأيّام حتّى يملك رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي[5]).

---

[1]- من لا يحضره الفقيه 4: 180.

[2]- بشارة المصطفى: 147.

[3]- كنز العمال 14: 264.

[4]- مستدرك الصحيحين 4: 557.

[5]- كنز العمال 14: 263.

وعنه ﷺ في كلامه لفاطمة الزهراء عليها السلام: (يا فاطمة... منّا سبطا هذه الأمّة، وهما ابناك الحسن والحسين، ومنّا مهدي هذه الأمّة[1]).

وعنه ﷺ في كلامه للإمام الحسين عليه السلام: (أنت سيدّ ابن سيّد، أنت إمام ابن إمام، أنت حجّة ابن حجّة أبو حجج تسعة من صلبك تاسعهم قائمهم[2]).

والروايات المهدويّة متواترة عند السنّة والشيعة، مع قطع النّظر عن الخلاف فيما بينهما حول حياته عليه السلام من عدمها، وما يهمّنا هنا هو أنّ أهل السنّة رغم اعترافهم بإمامة الإمام المهدي عليه السلام في آخر الزمان، وأنّ الرسول ﷺ رشّحه للخلافة، كيف يقبلون إهمال الرسول ﷺ للإمامة والخلافة لما بعده مباشرة وهو الذي اهتّم -باعترافهم- بالإمامة في نهاية العالم؟!!

[1]- البحار 36: 370.

[2]- عيون أخبار الرضا عليه السلام 1: 52.

المبحث الخامس

المعاد

إنّ الموت من الحقائق الواقعيّة التي يتعايشها الإنسان منذ خلقته الأولى على الأرض، ومن الطبيعي أن تثار في خلده أسئلة لمصيره فيما بعد الموت، هل الموت عدم أو توجد حياة ونشأة أُخرى بعد الموت، هذه الأسئلة وغيرها هي التي شكّلت مباحث المعاد في علم الكلام.

وقد ركّز القرآن كثيراً على مسألة المعاد، إذ إنّها ترتبط بالتوحيد والإلهيّات ارتباطًا وثيقًا، فطالما أنّ الكون مخلوق من قبل الله تعالى، فللحياة غاية وحكمة، وسيصل إليها الإنسان فيما بعد الموت: ﴿ **أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ** ﴾[1].

إنّ آيات المعاد والحياة الآخرويّة، ومباحث الجنّة والنّار والصراط، أثارت جدلاً واسعًا في الوسط الإسلامي، أتبعه أسئلة كثيرة ومتكرّرة عن الموعد والكيفيّة وغيرها من الأسئلة، حتّى إنّ القرآن الكريم يشير إلى هذا الجدل المحتدم بقوله تعالى: ﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** ﴾[2].

وبما أنّ مشاهد ما بعد الموت متعدّدة ابتداء من لحظة الموت والقبر وانتهاءً إلى الحساب والقرار في الجنّة أو النّار، فقد تكرّرت أيضًا الروايات النبويّة بتعدّد المشاهد، وكثير منها ليندرج في باب الوعظيّات والزهد، غير إنّنا يمكننا الإشارة إلى بعض الروايات المتعلّقة بالمباحث الكلاميّة.

---

[1]- سورة المؤمنون، الآية: 115.

[2]- سورة الأعراف، الآية: 187.

1ـ التأكيد على وجود عالم آخر ولزوم الاستعداد له:

أمام تيّار واسع كان يرى بعدم وجود عالم آخر، ويقتصر نظره على الدنيا ويقول: ﴿**وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ**﴾[1] كان رسول الله صلى الله عليه وآله يؤكّد على وجود عالم آخر، ينبغي الاعتراف به والاستعداد له. فقد قال صلى الله عليه وآله: (اعملوا لما بعد الموت فكأنّكم بالدنيا لم تكن وبالآخرة لم تزل[2]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (إنّ العبد إذا كانت الآخرة همّه وسَدَمَهُ جمع الله له ضيعته، وجعل غناه في قلبه، فلا يصبح إلّا غنيًّا ولا يمسي إلّا غنيًّا[3]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (إنّ أمامكم عقبة كؤودًا لا يجوزها المثقلون[4]).

وأيضًا: (إنّكم اليوم في دار عمل ولا حساب، وأنتم غدًا في دار حساب ولا عمل[5]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (اهربوا من النّار واطلبوا الجنّة جُهدكم، فإنّ الجنّة لا ينام طالبها، وأنّ النّار لا ينام هاربها، وأنّ الآخرة محفوفة بالمكاره، وأنّ الدنيا محفوفة بالشهوات واللذّات[6]).

2ـ القبر:

هناك روايات تشير إلى القبر وعذابه أو نعيمه، ودور الأعمال في القبر، وهي بدورها ردّ غير مباشر على منكري الحياة بعد الموت.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله لقيس بن عاصم: (إنّه لا بدّ لك يا قيس من قرين يُدفن معك وهو حيّ وتدفن معه وأنت ميّت، فإن كان كريمًا أكرمك وإن كان لئيمًا أسلمك، ثمّ لا يحشر إلّا معك

---

[1]- سورة الأنعام، الآية: 29.

[2]- البحار 77: 187.

[3]- كنز العمال 3: 224.

[4]- م ن 4: 210.

[5]- الخصال للصدوق: 51.

[6]- كنز العمال 15: 932.

ولا تبعث إلّا معه، ولا تسأل إلّا عنه، فلا تجعله إلّا صالحًا فإنّه إن صلح أنست به، وإن فسد لا تستوحش إلّا منه، وهو فعلك...[1]).

وعنهﷺ: (القبر حفرة من جهنّم، أو روضة من رياض الجنّة[2]).

وعنهﷺ: (المسلم إذا سئل في القبر يشهد: أن لا إله إلّا الله، وأنّ محمّدًا رسول الله، فذلك قوله تعالى: (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة[3]).

وعنهﷺ لمّا وقف على قتلى بدر: (يا أهل القليب، هل وجدتم ما وعد ربّكم حقًّا؟ قالوا: يا رسول الله وهل يسمعون؟ قال: يسمعون كما تسمعون ولكن لا يجيبون[4]).

3 ـ البعث والحساب:

قال رسول اللهﷺ: (إذا بعث الله الخلائق يوم القيامة نادى مناد من تحت العرش ثلاثة أصوات: يا معشر الموحّدين إنّ الله قد عفا عنكم فليعف بعضكم عن بعض[5]).

وعنهﷺ: (ليبعثنّ الله تعالى أقوامًا يوم القيامة في وجوههم النّور على منابر اللؤلؤ يغبطهم النّاس، ليسوا بأنبياء ولا شهداء، هم المتحابّون في الله من قبائل شتّى، يجتمعون على ذكر الله يذكرونه[6]).

وعنهﷺ: (والذي نفسي بيده ليخرجنّ من أمّتي من قبورهم في صورة القردة والخنازير بمداهنتهم في المعاصي، وكفّهم عن النهي وهم يستطيعون[7]).

---

[1]- الخصال للصدوق: 114.

[2]- كنز العمال 15: 603.

[3]- كنز العمال 15: 632.

[4]- م ن 10: 377.

[5]- كنز العمال 1: 74.

[6]- م ن 1: 438.

[7]- م ن 3: 83.

وعنه صلى الله عليه وآله: (إنّ النّاس يحشرون يوم القيامة على ثلاثة أفواج: فوج راكبين طاعمين كاسين، وفوج تسحبهم الملائكة على وجوههم وتحشرهم النّار، وفوج يمشون ويسعون، يُلقي الله الآفة على الظهر، فلا يُبقي ذات ظهر حتّى إنّ الرجل لتكون له الحديقة المعجبة يعطيها بذات القتب لا يقدر عليها[1]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (يُحشر النّاس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء كقرصة النقي ليس فيها مَعلم لأحد[2]).

4 ـ الشفاعة:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (إذا كان يوم القيامة كان لواء الحمد معي، وكنت إمام المرسلين، وصاحب شفاعتهم[3]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (أنا أوّل من يدخل الجنّة وأوّل من يشفع[4]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (إنيّ لأشفع فأُشفع حتّى إنّ مَن أشفع له يشفع فيشفّع، حتّى إنّ إبليس يتطاول طمعًا في الشفاعة[5]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (أربعة أنا لهم شفيع يوم القيامة: المكرم لذريّتي من بعدي، والقاضي لهم حوائجهم، والساعي لهم في أمورهم عند اضطرارهم إليه، والمحب لهم بقلبه ولسانه[6]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (أما شفاعتي ففي أصحاب الكبائر ما خلا أهل الشرك والظلم[7]).

---

[1]- م ن 14: 355.

[2]- م ن 14: 359.

[3]- كنز العمال 11: 463.

[4]- م ن 11: 435.

[5]- ذخائر العقبى: 60.

[6]- عيون أخبار الرضا عليه السلام 1: 254.

[7]- الخصال: 355.

وعنه صلى الله عليه وآله: (شفاعتي لأمّتي من أحبّ أهل بيتي[1]).

وقال صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: (بشّر شيعتك أنيّ شفيع لهم يوم القيامة وقت لا تنفع إلاّ شفاعتي[2]).

5ـ الخلود:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (إنّ المرد إلى الله، إلى جنّة أو نار خلود بلا موت وإقامة بلا ظعن[3]).

وعنه صلى الله عليه وآله: (من كتب عليه الخلود لم يخرج منها أبدًا[4]).

وفي لفظ آخر: (يدخل أهل الجنّة الجنّة، وأهل النّار النّار ثمّ يقوم مؤذّن بينهم فيقول: يا أهل الجنّة لا موت، ويا أهل النّار لا موت، كل خالد فيما هو فيه[5]).

* * *

هذا تمام الكلام في الدور النبويّ العقدي، وهو الدور التأسيسي الأوّل، ولم نكن بصدد إحصاء جميع ما ورد عنه صلى الله عليه وآله، بل اكتفينا في كل موضوع على بعض الروايات، لنبيّن المعالم العامّة.

وآخر دعوانا أنّ الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وآله الميامين.

---

[1]- كنز العمال 14: 399.

[2]- البحار 68: 98.

[3]- كنز العمال 16: 5.

[4]- جمع الجوامع 7: 266.

[5]- كنز العمال 14: 516.

فهرس المصادر

1. نهج البلاغة، جمع وترتيب الشريف الرضي، تحقيق السيّد هاشم الميلاني، الطبعة الأولى، العتبة العلويّة المقدّسة.

2. السيرة النبوّية، ابن هشام، طبع عام 2009م دار ومكتبة الهلال.

3. البداية والنهاية، ابن كثير الدمشقي.

4. تاريخ اليعقوبي، الطبعة الثانية عام 2010م دار صادر.

5. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، دار إحياء التراث العربي.

6. موسوعة العقائد الإسلاميّة في الكتاب والسنّة، محمّد الريشهري، الطبعة الثالثة عام 1429هـ دار الحديث قم.

7. مفاهيم القرآن، جعفر السبحاني، الطبعة السابعة، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام.

8. صحيح البخاري طبع عام 1401هـ، دار الفكر.

9. الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني، طبع عام 1365ش، دار الكتب الإسلاميّة.

10. المسند، أحمد بن حنبل، دار صادر.

11. كنز العمال، المتّقي الهندي، مؤسّسة الرسالة عام 1409هـ.

12. ربيع الأبرار، الزمخشري طبع عام 1412هـ، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات.

13. التوحيد، الشيخ الصدوق ابن بابويه، مؤسّسة النشر الإسلامي.

14. التفسير الكبير، الفخر الرازي، نسخة مكتبة أهل البيت عليهم السلام الإلكترونيّة.

15. الجامع الصغير، جلال الدين السيوطي، الطبعة الأولى 1401هـ، دار الفكر بيروت.

16. بحار الأنوار، محمّد باقر المجلسي، طبع عام 1403هـ، دار إحياء التراث العربي.

17. تفسير القمي، طبع عام 1387هـ مطبعة النجف.

18. المعجم الكبير، الطبراني، طبع عام 1405هـ، دار إحياء التراث العربي.

19. عوالي اللئالي، ابن أبي جمهور الإحسائي، الطبعة الأولى عام 1405هـ، مطبعة سيّد الشهداء قم.

20. الميزان في تفسير القرآن، محمّد حسين الطباطبائي، الطبعة الأولى المحققة عام 1417هـ مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات.

21. البرهان في تفسير القرآن، السيد هاشم البحراني، الطبعة الثانية 1427هـ، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات.

22. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، طبع عام 1434هـ، دار عالم الكتب.

23. عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق، طبع عام 1404هـ، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات.

24. صحيح مسلم، منشورات دار الفكر.

25. الاختصاص، الشيخ المفيد الطبعة الثانية عام 1414هـ، دار المفيد للطباعة.

26. كفاية الأثر، الخزاز القمي، طبع عام 1401هـ، انتشارات بيدار.

27. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، الطبعة الرابعة عام 1365ش، دار الكتب الإسلاميّة.

28. موسوعة الحديث النبوي عقيدة وشريعة وخلقًا، باهتمام كاظم مدير شانه جي وآخرون، العتبة الرضويّة المقدّسة، الطبعة الأولى عام 1434هـ.

29. موسوعة الإمامة في نصوص أهل السنّة، إعداد ونشر مكتبة المرجع الديني السيّد المرعشي.



الحدوث والقدم عند ملا صدرا وابن ميمون؛ دراسة مقارنة

د. فاطمة العقيلي[1]

الخلاصة

موضوع المقالة: دراسةٌ مقارنةٌ في مسألة «حدوث العالم وقدمه» بين عالم يهودي، وهو موسى بن ميمون، وعالم إسلاميّ يعتبر أحد أشهر الفلاسفة، وهو صدر الدين الشيرازي المشهور بملا صدرا. وقد تناولت الدراسة في بدايتها التعريف بالمفاهيم المرتبطة بالبحث، وأشرنا إلى أهمّ النّظريات المطروحة في هذه المسألة، وناقشنا أدلّة القائلين بقدم العالم وفقًا لرأيي ابن ميمون وصدر المتألّهين، ثم ذكرنا رأي ابن ميمون في المسألة، واتّضح أنّه يقول بالحدوث الزماني للعالم كما يقول به المتكلّمون. وأمّا رأي صدر المتألّهين، وإن كان مطابقًا لرأي المتكلّمين في حدوث العالم ورفضه القاطع لمقولة قدم العالم، إلاّ أنّه يقول بالحدوث والقدم بالحقّ لا بالحدوث الزماني، وخلاصة نظريّته هو أنّ المعلول يعدّ عين الرّبط بالعلّة، وإنّ العلّة هي الوحيدة التي تتوفّر على الاستقلال والغنى الذاتي، وللوجود حدوث بالحق.

تمهيد

قبل الدخول في البحث من المناسب أن نتناول بالتعريف أهم المفاهيم، التي جاءت في عنوان البحث؛ للوقوف على المدلولات التصوّريّة والاصطلاحيّة لهذه المفاهيم، وهي:

---

[1]- أستاذة في جامعة الأديان والمذاهب في إيران، ومتخصّصة في الدراسات النسويّة في الأديان.

أوّلًا: التعريفات

1: الحدوث:

أ. لغة

يقول الخليل: «والحديث الجديد من الأشياء، ورجل حدث كثير الحديث، والحَدَث الإبْداء»[1]، وقال ابن فارس: «الحاء والدال والثاء أصل واحد؛ وهو كون الشيء لم يكن، يقال حدث أمر بعد أن لم يكن»[2]؛ وفي الصحاح: «والحدوث كون الشيء لم يكن، وأحدثه الله فحدث، وحدث أمر أي وقع»[3]؛ وحدث الشيء حدوثًا تجدّد وجوده فهو حادث وحديث، ومنه يقال حدث به عيب إذا تجدّد وكان معدومًا[4]؛ والحديث نقيض القديم، والحديث الخبر، واستحدثت خبرًا أي وجدت خبرًا جديدًا.

ب. اصطلاحًا

الحادث ما يكون مسبوقًا بالعدم، فهو كائن بعد أن لم يكن، ويختلف عن الممكن الذى لا وجود له ولا عدم من ذاته، فإن وجد صار حادثًا ولا بدّ له من موجدٍ يوجده، ويسمّى «المحدث» أيضًا ويقابل القديم[5].

ج. الحدوث في القرآن

لقد قرّر القرآن حقائق كثيرة تتعلّق بالكون أهمّها أنّه حادثٌ مخلوقٌ، وكلّ ما فيه من الكائنات له بداية ونهاية، وليس ثمّة موجود أزليّ أبديّ إلّا الله، وإليه ترجع الموجودات كلّها من حيث هو علّتها الأولى، والمطالع لآيات القرآن يرى أنّه يقرّر فى وضوح لا لبس فيه الثنائية بين الله والعالم[6].

---

[1]- الفراهيدى، العين، ج3، ص177.

[2]- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2، ص36.

[3]- الجواهرى، الصحاح، ج1، ص278.

[4]- ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص231.

[5]- المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، ص 65.

[6]- أبو الوفا التفتازاني، الإنسان والكون فى الإسلام، ص32.

والواقع أنّ هناك صلة بين مصطلح الحدوث والخلق في الفكر الإسلامي، فعلماء الكلام يقولون بالخلق أي الحدوث من العدم، ولقد ذهب الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» إلى حدّ تكفير الفلاسفة لقولهم بقدم العالم (يقصد الفارابي وابن سينا)، في الوقت الذى نجد فيه ابن رشد يدافع عن كون العالم قديمًا ولا يعني أنّه لا علّة له، بل العكس يؤكّد على خلق العالم في القدم[1].

2: الحدوث الزماني والذاتي

الحدوث الزماني هو كون الشيء مسبوق الوجود بعدمٍ زمانيٍّ، وهو حصول الشيء بعد أن لم يكن، بعديّة لا تجامع القبليّة، ويقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الزماني الذي هو عدم كون الشيء مسبوق الوجود بعدمٍ زمانيٍّ. وأمّا الحدوث الذاتي: فهو كون وجود الشيء مسبوقًا بالعدم المتقرّر في مرتبة ذاته، والقدم الذاتي خلافه[2].

وبعبارة أخرى:

الحدوث الزماني هو مسبوقيّة وجود الشيء بالعدم الزماني، ويقابله القدم الزماني، وهو عدم مسبوقيّة الشيء بالعدم الزماني. والحدوث الذاتي هو مسبوقيّة وجود الشيء بالعدم في ذاته، ويقابله القدم الذاتي، وهو عدم مسبوقيّة الشيء بالعدم في حدّ ذاته[3].

3: الزمان

أ. لغة

عرّفه ابن منظور بقوله: «زمن: الزَمَنُ والزَمانُ: اسمٌ لقليل الوقت وكثيره، ويجمع على أَزمانٍ وأَزْمِنَةٍ وأَزْمُنٍ. ولقيته ذاتَ الزُمَيْنِ، تريد بذلك تراخيَ الوقت، كما يقال: لقيته ذات العُوَيْمِ، أي بين الأعوام. عاملته مُزامَنَةً من الزَمَنِ، كما يقال مشاهرةً من الشهر. والزَمانَةُ: آفة في الحيوانات. ورجلٌ زَمِنٌ، أي مُبْتَلىً بيِّنُ الزَمانَةِ، والزمان يقع على الفصل من فصول السنة وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبه وفي الحديث عن النبيﷺ أنّه قال لعجوز تخفى بها في السؤال وقال: كانت تأتينا أزمان

[1]- زينب الخضيرى، أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، ص 222.

[2]- الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢٣١ - ٢٣٢

[3]- الطباطبائي، بداية الحكمة، ص ١١٥.

خديجة أراد حياتها ثم قال: وإن حسن العهد من إلايمان. وقوله في الحديث: إذا تقارب الزمان لم تكد رؤيا المؤمن تكذب. وقال ابن الاثير: أرادوا استواء الليل والنهار واعتدالهما. وقيل: أراد قرب انتهاء الدنيا والزمان يقع على الدهر وبعضه[1]. كما عرّفه ابن الفراهيدي بالقول :زمن: الزمن: من الزمان والزمن :ذو الزمانة وأزمن الشيء :طال عليه الزمان[2].

ب. اصطلاحًا :

الزّمانُ مفهوم معقَّد لم يتمكّن العلماء من الوصول إلى حقيقته بعد بشكلٍ دقيقٍ مع كثرة التعاريف التي وضعوها له، فالزمان علّة التعاقب والتسابق في الوجود، والمكان علّة التكثّر والافتراق في الحضور، فهما سببان لاختفاء الموجودات بعضها عن بعض، فالزمان علّة معرفيّة للتعاقب.

إنّ اصل بحث الفلاسفة في الزمان وتفسيرهم له هو عبارة عن تفسير جوهر ماديّته المرتبطة بحركة بالأشياء، وقالوا: الزمان هو معنى الحركة أو مقدار الحركة سواء كانت هذه الحركة في السرعة أوالبطء[3].

أمّا مفهوم الزمن في اصطلاح علماء المسلمين فهو مرتبط بمعناه اللّغوي، فهو يعني: ساعات اللّيل والنّهار، ويشمل ذلك الطويل من المدّة والقصير منها[4].

عرّفه أرسطو بأنّه مقدار الحركة وهو ما يُسمّى بالنقلة، حيث إنّ الزمان مرتبط بالمكان، وهذه الحركة التي يتمّ الانتقال بها من مكان إلى آخر هو يتم بها تحقّق الزمان وتغيّره، فالزمان يكون هو مقدار الحركة، وهذه الحركة إنّما تنوجد بوجود المكان والذي يوجد بوجود الأجسام، وأنّه اعتباريّ نسبيّ وأنّ البدن البشريّ هو الذي جعل للزمان محدوديّة ووعاء بما يتلاءم مع ماديّة الجسم. فإنّ الزمان ذلك الجزء الجوهريّ من العالم لا يمكن للبشر أن يشعر بجوهريّته إلاّ من خلال التجرّد من المادة، فيقول: «إني ربمّا خلوت بنفسي وخلعت بدني وصرت كأنيّ جوهر مجرّد بلا بدن فأكون داخلاً في ذاتي خارجًا عن جميع الأشياء فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء

[1]- ابن منظور، لسان العرب،ج6،ص -86 87.

[2]- الفراهيدي، العين، ص 397.

[3]- ذغيم سميح، موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، ج1، ص454-460.

[4]- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج1، ص5.

ما أبقى له متعجّبًا باهتًا فأعلم أنيّ جزء من أجزاء هذا العالم الأعلى الفاضل الشريف»[1].

وعرّفه أفلاطون أنّه مقدار الحركة في الموجودات التي هي صورة للمتغيّرات، وأنّ الزمان اعتباريّ أبديّ، وأنّه مخلوق ليس له نهاية وليس له بداية، وليس له حيّزًا، وغير مقسّم إلى أجزائه الثلاثة وإنّما يكون كذلك عند البشر على أساس صورة الزمان الجوهرية لكون الجواهر لها الأعراض تعرف من خلالها، فإنّ العرض لهذا الزمان هو قياس الزمان ومعرفته من خلال الحركة والمتابعة لحركة الأفلاك فيكون الزمان معروف المقدار عندما خلق الله هذا الكون، وهذا لا يعني بعدميّة الزمان قبل ذلك وإنّما هو أبديّته وأزليّته، وأنّ استمراره ليس بالزمان وإلاّ لزم افتقار الزمان إلى زمان آخر، وإنّما استمراره لأنّه من قبل علّة تامّة وهو الله سبحانه وتعالى[2].

وعرّف ابن سينا الزمان على النحو الذي عرّفه به أرسطو بأنه: «عدد الحركة إذا أفصلت إلى متقدّم ومتأخّر لا بالزمان بل بالمسافة وإلاّ لكان بيان وجوده بيانيًا دوريًّا». وذهب ابن رشد إلى أنّه يراه قديمًا أزليًّا وأنّ وجوده بيّن بنفسه، وأعدّه من أحد أصناف الكمّ. ولكون أجزائه إمّا ماضٍ وإمّا مستقبل، وأنّه ليس شيء منه يمكن أن يشار إليه بالفعل فإنّ أقرب شيء يشبهه هو الحركة، ولا يمكن أن نتصوّر زمانًا إن لم نتصوّر حركته[3].

ثانيًا: مختصر عن حياة ابن ميمون وملا صدرا

أ: حياة ابن ميمون

هو أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي، وُلد في قرطبة ببلاد الأندلس في القرن السادس الهجري «1135»م، ومن هناك انتقلت عائلته سنة 1159م إلى مدينة فاس المغربية بسبب الاضطرابات السياسية. في هذا الوقت احتلّ الموحّدون الذين جاؤوا من شمال أفريقيا مدينة قرطبة في ١١٤٨م، وتهدّد المجتمع اليهودي، واختارت عائلة الحاخام مع عائلات يهوديّة أخرى الهجرة، لكنّهم لم يتركوا البلاد تمامًا إلا بعد مضي عشر سنوات، ثم هاجر قاصدًا فاس في المغرب ثم فلسطين فمصر، استقرّ بعض الوقت في الاسكندرية قبل أن يعود نهائيًّا إلى الفسطاط

[1]- حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية، ج2 ص 264.

[2]- حسام ألآلوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، ص 99.

[3]- حسام ألآلوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، م.س، ص71.

قرب القاهرة، وأثناء وجوده في القاهرة درس في مدرسة دينيّة ملحقة بالمعبد اليهودي الصغير الذي يحمل اسمه الآن. وحضر ابن ميمون نهاية الدولة الفاطميّة فى مصر وبداية الدولة الأيوبيّة، التى أسّسها صلاح الدين الأيوبي، يطلق عليه في العبرية الحاخام «موشه بن ميمون» أو «رمبام» واشتهر عند العرب المسلمين بالرئيس موسى، كان أبوه من أحبار اليهود وعضوًا في المحكمة الربانيّة الخاصّة بالطائفة الإسرائيليّة في قرطبة، وتوفي عام 1204 م في القاهرة، ثم نُقل رفاته إلى طبرية فيما بعد، في عام 2010 احتفلت الطائفة اليهوديّة المصرية بافتتاح كنيس موسى بن ميمون بالقاهرة بعد ترميمه على يد الحكومة المصرية.[1]

ويعتقد البعض أنّ الحاخام تلقّى العلم على يد ثلاثة من العلماء المسلمين بشكلٍ غير مباشر، وهم: أبو نصر محمد الفارابي (260 - 339هـ 874 - 950م)؛ أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي المسمّى ابن سينا (370 - 428 هـ 980 - 1037 هـ)؛ أبو وليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي (520 - 595 هـ 1126 - 1198م)، وتلقَّى العلم على يد هؤلاء الثلاثة من العلماء المسلمين، حين عكف على دراسة أفكارهم وكتبهم - كما يذكر ابن ميمون نفسه - وعلى دراسة مؤلّفات ابن رشد طيلة ثلاثة عشر سنة[2] .

ب: حياة ملا صدرا

هو صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى القِوامي الشيرازي، الملقّب على لسان الإيرانيين بِـ «الملاّ صدرا» وعلى لسان تلامذته بـ «صدر المتألّهين» أو «صدر المحقِّقين». وهو من أشهر العلماء الأعلام البارزين والمتألّقين في الدولة الصفويّة التي قامت أركانها في إيران، فكان من أبرز رجالات «مدرسة أصفهان الفلسفية» وأغزرهم عطاء.

وُلد صدر الدين في شيراز عاصمة دولة فارس آنذاك، من أسرةٍ كريمة حيث كان والده إبراهيم بن يحيى القوامي أحد وزرائها. ويتَّضح من خلال التدقيق في مؤلَّفاته أنّ ولادته كانت سنة 979 هـ، وكما جاء ذلك في شرح أصول الكافي بقوله: «اعلم أنَّ تبين هذا المرام والوصل مع تحقيق هذا الكلام... من العلوم الغامضة التي لم أر في مدَّة عمري وقد بلغ خمسًا وستين على

[1]- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص36.

[2]- مصطفى عبدالرازق مقدمة كتاب «موسى بن ميمون حياته ومصنفاته» لإسرائيل ولفنسون، ص27.

وجه الأرض من كان عنده خبر عنه»[1] وكان تأليف هذا الشرح سنة 1044 هـ كما صرَّح بذلك في آخر كتابيَ العلم والتوحيد.

كان صدر الدين الولد الوحيد لأبويه، فنشأ معزّزًا مكرّما في بيتٍ ساده حبّ العلم والمعرفة. وكان والده على حالٍ من اليسر تُمكّنه من تأمين كلّ متطلّبات تربية ابنه الوحيد وتعليمه، كما كان الابن يتمتّع بنبوغٍ واستعدادٍ فكريٍّ وصفاتٍ خلقيّةٍ ظاهريّةٍ في سرعة تحصيله للعلوم وجرأته في نقدها.

وقد تمتّع صدر المتألهين بموهبةٍ كبيرةٍ في مجال البيان وتبيين المعضلات وحلّ المشكلات بنحوٍ لم يسبق إليه أحد من الحكماء. وقد ترك تراثًا علميًّا في حقل الفلسفة والعرفان والتفسير وشرح الحديث. وقد عالَجَت مؤلّفاته الحكمة الالهيّة، وجاءت آراؤه مستندةً إلى القرآن الكريم والسنّة النبوية وآراء الأئمة.

بالرغم من الإنجازات الكبيرة التي قام بها، استطاع صدر المتألّهين من الحجّ إلى بيت الله سبع مرّات. وفي طريق عودته من آخرها توفي في مدينة البصرة ودُفن هناك، وذلك سنة 1050 هـ/1640 م، وقيل إنّه دفن بمدينة النجف الأشرف في العراق[2].

ثالثًا: رأي ابن ميمون وأدلّته على الحدوث والقدم

1: رأي ابن ميمون في الحدوث والقدم

يؤمن ابن ميمون بحدوث الكون، ففي رأيه يمتنع القول بأنّ الزمان والحركة أمران سرمديان؛ لأنّ تلك صفة الله وحده، ويصرّح موسى ابن ميمون فى كتابه "دلالة الحائرين" على أنّ آراء النّاس في قدم العالم أو حدوثه هي ثلاثة آراء، ثم يذكر هذه الآراء بنوعٍ من التفصيل حيث يقول:

الرأى الأوّل: «وهو رأي كلّ من اعتقد بشريعة سيدنا موسى عليه السلام، وهو أنّ العالم بجملته، أعني كلّ موجود غير الله تعالى، فالله أوجده بعد العدم المحض المطلق، وأنّ الله تعالى وحده كان موجودًا ولا شيء سواه، لا مَلك ولا فلك ولا كلّ ما داخل الفلك. ثم أوجد كلّ

[1]- صدر المتألِّهين، شرح أصول الكافي، ص 243، شرح الحديث 139.

[2]- جعفر السبحاني،صدر المتألهين شيرازي وحكمت متعالية ص53-65.

هذه الموجودات على ماهي عليه بإرادته، إذ الزمان تابع للحركة، والحركة عرض في المتحرّك، وذلك المتحرّك نفسه الذي الزمان تابع لحركته محدث. وكان بعد أن لم يكن؛ وإنّ الذي يقال: «كان الله قبل أن يخلق العالم». تدلّ لفظة «كان» على الزمان، فهذا هو أحد الآراء، وهو قاعدة شريعة موسى عليه السلام بلا شك، وهي ثاني قواعد التوحيد لا يخطر ببالك غير هذا، وأبونا إبراهيم عليه السلام ابتدأ بإشهار هذا الرأي الذي قاده إليه النّظر، ولذلك كان ينادي: باسم الرب الاله السرمدي[1]، وقد صّرح بهذا الرأي بقوله: مالك السموات والأرض[2].

الرأي الثاني: «هو رأي الفلاسفة الذين يقولون: إن من المحال أن يوجد الله شيئًا من لا شيء، ولا يمكن أيضًا عندهم أن يُفسّر شيء إلى لا شيء، أعني أنّه لا يمكن أن يتكوّن موجود ما من مادّة وصورة من عدم تلك المادة، وهو عدم محض، ووصف الله عندهم بأنّه قادرٌ على هذا، كوصفه بأنّه قادر على الجمع بين الضدين في آنٍ واحدٍ، أو أن يخلق مثله تعالى، أو يتجسم، أو يخلق مربّعًا قطره مساوٍ لضلعه، وما شابه هذه من الممتنعات. والمفهوم من كلامهم أنّهم يقولون كما أنّه لا عجز في حقّه لكونه لا يوجد الممتنعات، إذ للمتنع طبيعةً ثابتةً ليس هي من فعل فاعل، فلذلك لا يمكن تغييرها. كذلك لا عجز في حقّه إذا لم يقدر أن يُوجد شيئًا من لا شيء؛ إذ هذا من قبيل الممتنعات كلّها. فلذلك يعتقدون أنّ ثمّة مادّة ما موجودة قديمة كقدم الإله، لا يوجد دونها ولا توجد دونه. ولا يعتقدون أنّها في مرتبته تعالى في الوجود، بل هو سبب وجودها، وهي له مثلا كالطين للفخّاري (صانع الفخّار) أو الحديد للحداد وهو الذي يخلق فيها ما شاء، فتارة يصوّر منها سماء وأرضًا، وتارة يصوّر منها غير ذلك»[3].

الرأي الثالث: «هو رأي أرسطو واتباعه وشارحي كتبه، وذلك أنّه يقول بما قاله الفلاسفة، وهو أنّه لا يوجد ذو مادّة من لا مادّة أصلا، ويزيد على ذلك، ويقول: إنّ السماء ليست واقعة تحت الكون والفساد بوجه؛ وتلخيص رأيه فى ذلك هو: يزعم أنّ هذا الموجود كلّه على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا، وإنّ الشيء الثابت الذي لا يقع تحت الكون والفساد وهو السماء لا يبرح كذلك، وإنّ الزمان والحركة أبديّان دائمان، لا كائنان ولا فاسدان، وإن الشيء الكائن الفاسد وهو

[1]- سفرالتكوين، 33/21.

[2]- سفرالتكوين، 22/14.

[3]- موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص316.

ما تحت فلك القمر لا يبرح كذلك، أعني أنّ تلك المادّة الأولى لا كائنة ولا فاسدة في ذاتها، لكن الصّور تتعاقب عليها وتخلع صورة وتلبس أخرى»[1].

ثم، بعد بيان تلخيص الأراء في هذه المسألة وحقيقتها، وهي آراء كما يصرّح ابن ميمون مختصّة بمن قد تبيّن عنده وجود إله لهذا العالم، أمّا من لم لا يعتقد بوجود الإله عز وجل، بل ظنّ أنّ الأشياء تكون وتفسد بالاجتماع والافتراق بحسب الاتّفاق، فهي فرق أخرى لم يتطرّق إليها، بل يقول إنّه لا فائدة من الكلام فيها.

قام ابن ميمون بنقض الرأيين الثاني والثالث في المسألة، وبالتالي إثبات الرأي الأوّل، فيقول:

«نروم تصحيح قول أهل الرأي الثاني، أعني كون السماء كائنة فاسدة؛ إذ هم يعتقدون القدم، ولا فرق عندنا بين من يعتقد أنّ السّماء كائنة من شيء ضرورة وفاسدة إلى شيء، أو اعتقاد أرسطو الذي يعتقد أنّها غير كائنة ولا فاسدة. إذ قصد كلّ تابع لشريعة موسى وأبينا إبراهيم، أو من نحا نحوهما، إنمّا هو اعتقاد أن ليس ثمّة شيء قديم بوجه مع الله، وإنّ إيجاد الموجود من عدم في حقّ الإله ليس من قبيل الممتنع، بل واجب أيضًا بزعم بعض أهل النّظر»[2].

ومن هنا يمكن القول إنّ ابن ميمون اختلف مع أرسطو في مسألة خلق الكون، وابن ميمون رغم متبعته لأرسطو في كثير من طرقه في البرهنة على وجود الله تعالى وعلى عدم جسمانيّته وعلى وحدانيّته، إلاّ أنّه يخالفه في هذه النقطة، حيث يمضي خلف رأي الشريعة اليهوديّة القائلة بحدوث الكون.

2: أدلّة ابن ميمون على الحدوث والقدم

لقد أخضع ابن ميمون دليل قدم العالم للفحص الدقيق، فخلص إلى أنّه ليس برهانًا قطعيًّا إلاّ عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل وبين المغالطة، ومضى إلى القول بأنّ هذا الدليل لا يستقرّ للمتكلمين حتى يبطلوا الوجود كلّه ويلتجئون إلى المكابرة. واعتبر أنّ أدلّتهم على وجود الله ووحدانيّته ونفي الجسمانيّة عنه لا تختلف عن دليل حدوث العالم، من قبل أنّ مقدّماتها ـ إلا اليسير منها ـ يناقضها المشاهد من طبيعة الوجود، وتطرأ

[1]- موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص319.

[2]- موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 320- 328.

عليها الشكوك، وإن أفنوا أعمارهم في إثباتها ودفع ما يلحق بها من شكوك ودفع تناقضها مع ظاهر الوجود، ومن هنا كانت مطالبته بضرورة أن يعتبر هذا الموجود على ما هو عليه، وبأن تُستمدّ المقدّمات من المعلوم من أمر الموجودات، واستنتج من ذلك أنّ من يرومون الاستدلال من الوجود على ما سواه لا بدّ لهم من معرفة صورة الوجود[1].

وبعد ذلك أخذ في تبيين وتلخيص دلائل أرسطو والفلاسفة الآخرين على رأيهم وما دعاهم إلى ذلك، ومن ثمّ يذكر الأدلّة على بطلان هذا الرأي بشكل صريح، فيقول:

«اعلم أن ليس هروبنا من القول بقدم العالم من أجل النصّ الذي جاء فى التوراة بكون العالم محدثًا؛ لأنّ ليست النصوص التي تدلّ على حدوث العالم بأكثر من النصوص التى تدلّ على كون الإله جسمًا. ولا أبواب التأويل أيضًا مسدودة في وجوهنا، ولا ممتنعة علينا في أمر حدوث العالم، بل كان يمكننا تأويل ذلك كما فعلنا في نفي التجسيم. ولعلّ هذا كان أسهل بكثير، وكنّا قادرين أعظم قدرة أن نتناول تلك النصوص ونثبت قدم العالم كما تأوّلنا النصوص، ونفينا كونه تعالى جسمًا؛ وإنمّا الذي جعلنا لا نفعل ذلك ولا نعتقده سببان:

أحدهما: إنّ كون الإله ليس بجسم قد أقيم عليه البرهان، فيلزم بالضرورة أن نؤوّل كلّ ما يخالف ظاهره البرهان، ويعلم بأنّ له تأويلاً بالضرورة؛ وقدم العالم لم يتبرهن، فلا ينبغي أن تدفع النصوص ونؤوّلها من أجل ترجيح رأي يمكن أن يُرجّح نقيضه بضروب من الترجيحات، فهذا السبب الأوّل.

وأمّا السبب الثاني: إنّ اعتقادنا أنّ الإله ليس بجسم لا يهدم لنا شيئًا من قواعد الشريعة، ولا يكذّب دعوى كلّ نبي، وليس فيه إلاّ ما يزعم الجهّال أنّ في ذلك خلاف النص. وليس هو خلافه، بل هو قصد النّص. وأمّا اعتقاد القدم على الوجه الذى يراه أرسطو: إنّه على جهة اللزوم، ولا تتغيّر طبيعته أصلاً، ولا يخرج شيء عن معتاده. فإنّه هادّ للشريعة من أصلها ومكذّب بأصلها ومكذّب لكلّ معجز ضرورة، وتعطيل لكلّ ما رجّت به الشريعة أو خوّفت منه، اللّهم إلاّ أن يتمّ تأويل المعجزات أيضًا، كما فعل أهل الباطن من الإسلام فيخرج ذلك لضرب من الهذيان. أمّا أن أعتقد القدم على الرأي الثاني الذي بيّنّاه وهو رأي أفلاطون: وهو

[1]- موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص181-182.

أنّ السماء أيضًا كائنة فاسدة، فإنّ ذلك الرأي لا يهدّ قواعد الشريعة ولا يتبعه تكذيب المعجز بل جوازه. ويمكن تأويل النصوص عليه، ويوجد له شبه كثير فى نصوص التوراة وغيرها يتعلّق بها، بل يستدلّ عليه لكنّه لا ضرورة داعية لنا لذلك، إلّا لو تبرهن ذلك الرأي، ولكن من حيث إنّه لم يتبرهن، فلا هذا الرأي نجنح إليه، ولا ذلك الرأي الآخر نلتفت له أصلاً، بل نحمل النصوص على ظواهرها، ونقول إنّ الشريعة أخبرتنا بأمر لا تصل قوّتنا إلى إدراكه والمعجز شاهد على صحّة دعوانا.»[1] وبعد أن يستعرض بإسهاب الأدلّة التي ذكرها أرسطو وغيره من الذين يعتقدون بقدم العالم وبكلّ تفصيل، ويقطع جازمًا أنّ المعلّم الأوّل أرسطو لم يُقم أيّ دليل أو برهان على رأيه في قدم العالم، ولم يذكر ولا دليلا واحدًا على قوله، بل كلّ ما ذكره أرسطو هو ظنون لا ترقى إلى الدليل والبرهان، ومن ادّعى غير ذلك فهو واهم.

وبعد ذلك يصرح ابن ميمون أنّ من يحاول أن يقيم الأدلّة على قدم العالم بالحقيقة فهو يتحذق فقط، ولا يقيم أدلّة، خصوصًا بعد الإذعان بأنّ جميع الأنبياء أخبروا عن الله تعالى أنّ العالم حادث لا قديم، ويذكر ما نصّه:

«وبالجملة ليس بشيء من هذه الطرق التى ذكرناها في هذا الفصل يصحّح رأيًا أو يُبطل أو يشكّك فيه. وإنّما أتينا بما أتينا لعلمنا أنّ أكثر من يزعم أنّه قد تحذّق وإن لم يفهم شيئًا من العلوم يقطع بقدم العالم تقليدًا لمن شهر علمهم والقائلين بقدمه، ويطرح كلام جميع النبيين وليس كلامهم فى معرض التعليم، بل فى معرض الإخبار عن الله، وهي الطريق التى لا يهتدي بها إلّا الآحاد ممّن أسعدهم العقل»[2].

وهو لا يعتقد بالأدلّة الفلسفيّة على القول بحدوث العالم، أو يعتقد أنّها غير كافية لإثبات هذا المطلب، ولكنّها مع ما عليها من إشكالات أفضل حالاً من الأدلّة القائلة بقدم العالم؛ لأنّ إشكالاتها الفلسفية أكثر، ولهذا تبقى الأدلّة النقليّة من النصوص الدينيّة في التوراة هي الأقوى في إثبات القول بحدوث العالم.

---

[1]- موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص185.

[2]- المصدر السابق، ص316.

رابعًا: رأي ملا صدرا وأدلّته على الحدوث والقدم

1. رأي ملا صدرا في الحدوث والقدم

قد لا نجانب الصّواب إن قلنا إنّ صدر المتألّهين يميل برأيه إلى رأي المتكلّمين أكثر منه إلى رأي الفلاسفة بخصوص مسألة حدوث العالم وقدمه، وكلّ من يطالع آراءه بهذا الخصوص يتوصّل إلى هذه النتيجة من دون عناء، فقد ذكر في الكثير من كتبه إمّا تلويحًا أو تصريحًا باعتقاده هذا، بل له رسالة خاصّة في مسألة الحدوث والقدم.

فالظاهر من بعض كلمات ملا صدرا حول رأيه فى المسألة أنّه لا يخالف المتكلّمين بالقول بحدوث العالم، فيقول: «إنّ القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء عليهم السلام والحكماء، وإنّ ما ذكرناه وأوضحناه... من حدوث العالم بجميعه من السماوات وما فيها والأرضيات وما معها هو بعينه مذهب أهل الحقّ من كلّ قوم من أهل الملل والشرائع الحقّة وجميع السلك الإلهيّة الماضية واللاحقة؛ لأنّ قاطبة أهل الحقّ والموحّدين في كلّ دهر وزمان لهم دين واحد ومسلك واحد في أركان العقيدة وأصول الدين وأحوال المبدأ والمعاد ورجوع الكلّ إليه سبحانه. أو لا ترى أنّ أديان الأنبياء كلّهم والأولياء صلوات الله عليهم ورحمته وأتباعهم واحد لا خلاف ينقل منهم بينهم في شيء من أصول المعارف وأحوال المبدإ والمعاد. ومن لم يكن دينه دين الأنبياء عليهم السلام فليس من الحكمة في شيء، ولا يعدّ من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقائق، والحكمة من أعظم المواهب والمنح الإلهيّة وأشرف الذخائر والسعادات للنفس الإنسانيّة وبها قيام العالم العلوي وابتهاجات جميع الموجودات»[1].

ثم يُضيف تصريحًا أكثر وضوحًا، فيقول[2]: «القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء عليهم السلام والحكماء، والعالم بجميع ما فيه حادث زماني؛ إذ كلّ ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني بمعنى أن لا هويّة من الهويّات الشخصيّة إلا وقد سبق عدمها وجودها ووجودها عدمها سبقًا زمانيًّا. وبالجملة لا شيء من الأجسام والجسمانيات المادية فلكيًّا كان أو عنصريًّا، نفسًا كان أو بدنًا، إلّا وهو متجّدد الهويّة غير ثابت الوجود والشخصية مع برهان لاح لنا من عند الله لأجل التدبّر

[1]- صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص205.

[2]- م.ن.

في آيات الله تعالى وكتابه العزيز؛ مثل قوله سبحانه: ﴿ **بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ** ﴾ [1] وقوله تعالى: ﴿**عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ** [2]﴾... وقوله تعالى: ﴿**كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**[3]﴾ وقوله تعالى: ﴿**إن كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا وكل أتوه فردا**[4]﴾.

ويضيف أيضًا في كتابه رسالة حدوث العالم تحت عنوان» في تأكيد بأنّه لا يتقدّم على ذات الزمان شيء إلاّ الباري عزّ مجده» ما نصّه:[5]

«وأمريّة الحقّ تعالى وفاعليّته بنفس ذاته الأحديّة، وإلاّ لم يكن تام الفاعليّة حيث يكون فاعليّته بأمر زائد من إرادة زائدة أو داع أو صلوح حال أو حصول شرط أو رفع مانع أو استعداد قابل أو غير ذلك، تعالى عن الجميع علوًّا كبيرًا، ﴿ **أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ** ﴾[6]، لكن عالم خلقه وهو كلّ ما له خلق وتقدير ومساحة كالأجسام والجسمانيات حادثة الذوات تدريجيّة الوجودات منفكّة الحقائق الماديّة عن قدرته تعالى، فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما أنّه عالم مريد لم يزل ولا يزال وهو آمر وخالق أبدًا سرمدًا، إلاّ أنّ أمره قديم وخلقه حادث لما عرفت، ولذا قال في كتابه العظيم: ﴿**وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا**﴾[7]، ولم يقل خلق الله، ونسبة عالم أمره إليه نسبة الضوء إلى المضيء بالذات ونسبة عالم الخلق إليه نسبة الكتابة إلى الكاتب، فإنّ وجود كلّ صورة من صور الكتابة يتأخّر عن وجود الكاتب وهو يتقدّم عليها جميعًا تقدّمًا لا يجامع بحسبه المتقدّم المتأخّر، أن في هذا لبلاغا لقوم عابدين».[8].

فرأي صدر المتألّهين في هذه المسألة هو القول بحدوث العالم، ويرفض مقولة قدم العالم

[1]- سورة ق، 15.

[2]- سورة الواقعة،61.

[3]- سورة الرحمن؛26_27.

[4]- سورة مريم 93.

[5]- صدر الدين محمد الشيرازي، رساله حدوث العالم، ص201.

[6]- سورة الاعراف، 54.

[7]- سورة الاحزاب، 37.

[8]- سورة الانبياء، 106.

جملةً وتفصيلاً؛ ولكنّه في الوقت نفسه يقول بالحدوث والقدم بالحقّ لا بالحدوث الزماني، وخلاصة نظريّته هو أنّ المعلول يعدّ عين الربط بالعلّة، وأنّ العلّة هي الوحيدة التي تتوفّر على الاستقلال والغنى الذاتي، وللوجود حدوث بالحقّ.

وبمعنًى آخر فالموجودات ولأنّها معلولة له سبحانه وتعالى، فإنّها حادثة ومحض الربط بساحة ربوبيّة الباري تعالى، مثلها مثل الظلّ المرتبط بالشاخص.

وكما أنّ حرارة الشّمس وأشعّتها لها ربط وجوديّ بالشمس، أو الصور الذهنيّة للإنسان بالنسبة إلى الإنسان نفسه، فإنّها ربط محض وتعلّق صرف بهويّة النفس، وإذا ما سلبت النّفس توجّهها لآنٍ ما، فإنّ الصّور الذهنيّة لا يبقى لها أيّ أثر يذكر، فليس من الممكن فرض هذه الصورة الذهنيّة إلى جانب النّفس فتكون مانعًا من تحرّكها وجولانها، وكذلك من غير الممكن فرض شعاع الشمس، كموجود في عرض الشّمس، ذلك الشّعاع الذى يكون مرتهنًا بهويّته إلى جرم الشّمس، وحيث إنّ وجود الحقّ هو صرف وبسيط محض، فإنّ جميع حقائق الوجود تحمل عنوان الوجود الكامل وفي الوقت ذاته لا يمكن حمل أيّ شيء من الأشياء عليه حملاً شائعًا صناعيًّا؛ لأنّه ليس بشيء منها وليس بفاقد لأيّ نوع من أنواع الكمال، وإنّ كلّ كمالات مراتب تلك الحقائق نشأتها منه، وكان صدورها عنه بعنوان (الفيض)[1].

والنتيجة هي: إنّ ممكن الوجود حادثٌ، وبسبب محدوديّة وجوده ليس له وجود قائم ومستقل إلى جانب وجود الحقّ تعالى، وذلك لأنّ بساطة وجود الباري وعدم محدوديّته مما يجعله منزّهًا عن الشريك، بل إنّ ممكن الوجود هو في طول وجود الباري تعالى ومن جملة معاليله، وبتعبير أوضح، هو مظهر من مظاهره وتجلٍ من تجلّياته وآية من آياته، و بما أنّ وجود الممكن محدود، فمن المعلوم أنّه مبتلى بجميع أنواع الضعف والمحدوديّة، وهذه هي خاصيّة المعلول، الذي هو الربط بالعلّة عينه، فلا يمتلك كلّ كمالات العلّة، بينما تكون العلّة واجدةً لكمالات أخرى، إضافة لما للمعلول من كمالات، ومن هنا فواجب الوجود بسيط محض، وممكن الوجود مركّب ومحدود.

ولكن هنا مسألة أودّ الإشارة إليهان وهي أنّ حكم الحدوث عند صدر المتألّهين ليس ساريًا

---

[1]- جوادى الآملى، شرح الحكمة المتعالية (الأسفار الأربعة)، ج6، ص433 ـ 434.

بالنسبة إلى جميع أجزاء العالم، لخروج العقول عنده عن هذا الحكم، بل يقتصر ذلك فيما يجري فيه الحركة الجوهرية، وهو عالم الطبايع والأجسام وما يتعلّق بها، حيث يصرّح بالقول:

«إنّ العقول المفارقة خارجة عن الحكم بالحدوث لكونها ملحقة بالصقع الربوبي، لغلبة أحكام الوجود عليها، فكأنّها موجودة بوجوده تعالى لا بإيجاده وما سوى العقول من النفوس والأجسام وما يعرضها حادثة بالحدوث الطبعي - أي الزماني-»[1].

وقال أيضًا في هذا الخصوص:

«الفيض من عند الله باق دائمًا، والعالم متبدّل زائل في كلّ حين، وإنّما بقاؤه بتوارد الأمثال كبقاء الأنفاس في مدّة حياة كلّ واحد من النّاس، والخلق في لبس وذهول عن تشابه الأمثال، وبقائها على وجه الاتّصال»[2]. فهو قد سلّم بعدم تناهي سلسلة الحوادث من حيث البدء، وقال بأزليّتها وعدم انقطاع وجودها في الأزل إلى حد.

وهو بهذا يتّفق مع ابن ميمون بالقول بحدوث العالم، ولكنّه يختلف عنه في تفسير كيفيّة هذا الحدوث والعوالم التي يستوعبها، فإنّه يصرّح بأنّ العقول المفارقة ليست حادثة بخلاف النفوس والأجسام.

2. أدلّة ملا صدرا على الحدوث والقدم

لقد ذكر ملا صدرا أدلّةً كثيرةً ومحكمةً على رأيه، بعضها له وأخرى نسبها لغيره، وقد أشار فى كتبه إلى ذلك بشكلٍ مفصّلٍ كما في رسالة الحدوث وكتاب المشاعر والأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية، فقد فنّد صدر المتألّهين الادّعاء بقدم العالم عن طريق الأدلّة العقليّة أيضًا، وهي تتألّف من أدلّة وبراهين كثيرة ذكرها صدر المتألّهين وغيره من العلماء بشكل مفصّل كلّها تؤكّد بطلان القول بقدم العالم، ومنها:

الف: البرهان الأوّل: برهان تجدّد الهويّة

يقول ملا صدرا: «العالم بجميع ما فيه حادث زماني إذ كلّ ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني

[1]- صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص206.

[2]- م.ن، ج7،ص328.

بمعنى أنّ لا هويّة من الهويات الشخصيّة إلا وقد سبق عدمها وجودها ووجودها عدمها سبقًا زمانيًّا، وبالجملة لا شيء من الأجسام والجسمانيات الماديّة فلكيًّا كان أو عنصريًّا نفسًا كان أو بدنًا إلّا وهو متجدّد الهويّة غير ثابت الوجود والشخصيّة مع برهان لاح لنا من عند الله لأجل التدبّر في آيات الله تعالى وكتابه العزيز، ومبدأ هذا البرهان تارة من جهة تجدّد الطبيعة وهي صورة جوهريّة سارية في الجسم، هي المبدأ القريب بحركته الذاتيّة وسكوته ومنشأ آثاره، وما من جسم إلّا ويتقوّم ذاته من هذا الجوهر الصوري الساري في جميع أجزائه وهو أبدًا في التحوّل والسيلان والتجدّد والانصرام والزوال والانهدام، فلا بقاء لها ولا سبب لحدوثها وتجدّدها؛ لأنّ الذاتي غير معلّل بعلّة سوى علّة الذات.

والجاعل إذا جعلها جعل ذاتها المتجدّدة. وأمّا تجدّدها فليس بجعل جاعل وصنع فاعل. وبها يرتبط الحادث بالقديم؛ لأنّ وجودها بعينه هذا الوجود التدريجي، وبقاؤها عين حدوثها وثباتها عين تغيّرها. فالصانع بوصف ثباته وبقائه أبدع هذا الكائن المتجدّد الذات والهوية.

والذي جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم، وهي الحركة غير صالح لذلك، فإنّ الحركة أمر عقلي إضافيّ، عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه، وهو من الوجود الحدوثي، والحدوث التدريجي والزمان كميّة ذلك الخروج والتجدّد. فالحركة خروج هذا الجوهر من القوّة إلى الفعل تدريجًا والزمان مقداره، وشيء منهما لا يصلح أن يكون واسطة في ارتباط الحادث بالقديم وكذا الأعراض؛ لأنّها تابعة في الثبات والتجدّد لمحالها[1].

البرهان الثاني: استحالة سبق الزمان بالزمان

وأيضًا يستدلّ صدر المتألّهين على رأيه بالأدلّة الفلسفيّة العقليّة، ومنها قوله:

«لما علمت أنّ الزمان وما يعتريه أمور تدريجيّة الأكوان متجدّدة الحصولات، فكلّ ما يتقدّم على الزمان سواء كان وجودًا أو عدمًا أو غيرهما، هذا التقدّم، أي الذي بحسبه، لا يجامع المتقدّم المتأخّر زمانًا أو ذا زمان، فيكون قبل كلّ زمانٍ زمانٌ وقبل كلّ حركةٍ حركةٌ إلى ما لا نهاية له، وقد ثبت أيضًا فيما مرّ على الزمان إلّا الباري وإرادته وقدرته وهو أمره المعبّر عنه تارة بالعلم التفصيلي له تعالى، وأخرى بالصفات عند قوم، وأخرى بالملائكة العقليّة عند الآخرين.

---

[1]- صدر الدين محمد الشيرازي، كتاب المشاعر، ص121.

وأيضًا لو تقدّم الزّمان والحركة شيء، هذا التقدّم التجدّدي لكان عند وجوده عدمها، وكلّ معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود، إذا لو لم يسبقه إمكان لكان إمّا واجبًا أو ممتنعًا وكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة؛ لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مستحيل، وموضوع إمكان الحركة لا بدّ وأن يكون من شأنه الحركة كما مر، وممكن الحركة لا يكون إلاّ جسمًا أو جسمانيًّا، وكلّ ما من شأنه أن يتحرّك فإذا لم يوجد حركته فإمّا لعدم علّته أو لعدم شيء من أحوال علّته أو شرائطها التى بها يصير محرّكًا، فإذا وجدت الحركة فلحدوث علّة محرّكة، والكلام فى حدوث العلّة للحركة كالكلام في حدوث تلك الحركة وهكذا لا إلى نهاية، فالأسباب المترتّبة إمّا إن وجدت مجتمعة معًا أو متعاقبة على التوالي وكلاهما محال عندنا وعند محقّقي الفلاسفة»[1].

النتيجة

من خلال ما استعرضناه من مباحث ومطالب حول مسألة حدوث العالم وقدمه عند ابن ميمون وصدر المتألّهين توصّلنا إلى نتائج نلخّصها بما يلي:

1. اتّضح لنا من خلال البحث أنّ ابن ميمون وصدر المتألّهين يقولان بحدوث العالم ويرفضان رفضًا قاطعًا القول بقدم العالم، وقد استدلاّ على قولهم هذا بأدلّة كثيرة منها نقليّة ومنها عقليّة.

2. إنّ رأي ابن ميمون هو الحدوث الزماني للعالم كما يقول به المتكلّمون، ولكن رأي صدر المتألّهين في هذه المسألة هو مطابق لرأي المتكلّمين من جهة، فهو يقول بحدوث العالم ويرفض مقولة قدم العالم جملةً وتفصيلا؛ ولكنّه في الوقت نفسه يقول بالحدوث والقدم بالحقّ لا بالحدوث الزماني. وخلاصة نظريّته هو أنّ المعلول يعدّ عين الربط بالعلّة، وأنّ العلّة هي الوحيدة التي تتوفّر على الاستقلال والغنى الذاتي، و للوجود حدوث بالحق.

3. إنّ أدلّة القول بقدم العالم لا تثبت أمام النقد، ولا تقف فى وجه المناقشة العلميّة الدقيقة؛ لأنّها مبنيّة على مقدّمات غير يقينيّة وغير ضروريّة مثل: إنّ قدم العلّة يستلزم قدم المعلول، وإنّما ذلك يصحّ إذا كافأ المعلول العلّة، أو كان صادرًا عنها بالضرورة، أمّا والمعلول ليس متكافئً مع العلّة؛ لأنّ العلّة كما صرّح القرآن الكريم لم يكن له كفوا أحدا، وصدور العالم منه على سبيل الإرادة والاختيار، فلا يلزم من قدم العلّة قدم المعلول. وأيضًا مثل ابتناء قدم العالم على قدم

[1]- صدر الدين محمد الشيرازي، رساله حدوث العالم، الفصل الثالث، في الحركة والسكون،ص201.

مادته، فهذه مصادرة على المطلوب، فهم يقولون، العالم قديم؛ لأنّ مادّته قديمة، وكأنّهم يقولون: العالم قديم؛ لأنّه قديم، ويقولون: لو حدث لسبق بمادته، فكيف يكون حدوث العالم مؤدّيًا إلى قدمه؟ هذه مغالطة واضحة، إنّ معنى حدوثه هو سبقه بالعدم لا سبقه بمادته، أي بنفسه.

4. إنّ قول الفلاسفة بقدم العالم، مخالف لظاهر آيات الكتب السماوية التوراة التى بين أيدينا؛ لأنّها تصرّح كما القرآن الكريم والسنة النبوية، المصرحين بخلق الله لكلّ شيء سواه، وبأنّ العالم وهو كلّ ما سوى الله مخلوق بعد أن لم يكن، وقد ذكر صدر المتألّهين أحاديث كثيرة عن أهل بيت العصمة والطهارة بهذا الخصوص كلّها تؤكّد على أنّ العالم حادث وليس بقديم، بل وبعض تلك الروايات المصرّحة بهذا القول تذكر الأدلّة على فساد القول بقدم العالم أيضًا.

والحمد لله رب العالمين

المصادر

القرآن الكريم

الكتاب المقدس

1. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار الفكر،1979.
2. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،1986م
3. ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاى، سوريا، مكتبة الثقافة الدينية، 1973م.
4. إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، القاهرة، إصدارات لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936م.
5. الآلوسي، حسام، الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، بيروت، دار الملايين، 2005م.
6. التفتازاني، أبو الوفا، الإنسان والكون فى الإسلام، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1979م.
7. جوادى الآملى، عبد الله، شرح شرح الحكمة المتعالية (الأسفار الأربعة)، منشورات الزهراء، قم، بلاتا.
8. الجواهري، إسماعيل بن حماده، الصحاح، بيروت، دارالعلم الملايين،1404.
9. حمادة، حسين، صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية، بيروت، مؤسسة الشرق الاوسط،2005م

10. الخضيري، زينب، أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، القاهرة، دار الدعوة للنشر والتوزيع، 1979م.

11. ذغيم سميح، موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، 2004م.

12. السبحاني، جعفر، صدر المتألهين شيرازي وحكمت متعاليه، قم، موسّسة الإمام الصادقعليه السلام، 1388ش.

13. الشيرازي، صدر الدين محمد، كتاب المشاعر، طهران، انتشارات طهورى، 1374ش.

14. الشيرازي، صدر الدين محمد، شرح أصول الكافي، قم، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، 1987م.

15. الشيرازي، صدر الدين محمد، رسالة حدوث العالم، طهران، انتشارات مولى، 1377ش.

16. الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، قم، سازمان چاپ وانتشارات، 1385ش.

17. طباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، قم المقدسة، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، 1411ه ق.

18. طباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، قم المقدسة، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، 1412ه ق.

19. الطبري، ابن جرير، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الكتب العلمية، 1407ق.

20. الفراهيدي، الخليل بن احمد، كتاب العين، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، الدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية، 1409ق.



التيّار الفكريّ الدّاعم لنفي إيمان أبي طالب

طريق ناجية بن كعب عن علي بن أبي طالب في المصادر

-القرون الثلاثة الأولى أنموذجًا-

محمد رضا الخاقاني[1]

الملخّص:

إنّ مسألة إيمان أبي طالب عليه السلام مسألةٌ طالما دفعت علماء الشيعة إلى اتّخاذ الموقف منها. متكلّمو الإماميّة من أوان إيجاد المدرسة الكلاميّة الشيعيّة سعوا إلى دفع الشّبهات عن هذه المسألة بأدلّة مختلفة من تصريح الأئمة عليهم السلام بإيمان أبي طالب عليه السلام وغيرهم من الصحابة، إلى نقل الأشعار المنسوبة إليه الدالّة على إيمانه عليه السلام. بقبول ما سعت علماء الإماميّة إلى تقديمه، لا بدّ لنا أن نُقرّ بكذب الروايات الدالّة على كفر أبي طالب عليه السلام؛ فإن قلنا بوجود الجعل والتدليس، نواجه مسألة ذات ثلاثة أبعاد: الأحاديث المجعولة، الفئة الجاعلة والدافع إلى الجعل. تبحث هذه الدراسة عن حال ناقلي هذه الأحاديث، وبيان انتماءاتهم الفكريّة، وتكشف عن التيّار الفكري الداعم لفكرة كفر أبي طالب عليه السلام. من جملة هذه الروايات هو حديث ناجية بن كعب(ت؟) عن علي بن أبي طالب عليه السلام، هذه الرواية بالنظر إلى ناقلها الأوّل لها أهميّة خاصّة تتمثّل في صدورها عن ابن أبي طالب عليه السلام وهو أوّل إمام للإماميّة.

الكلمات المرجعية: أبو طالب عليه السلام، بنو العباس، بنو أمية، يونس بن بكير، سفيان الثوري، أبو إسحاق السبيعي، الإرجاء، أهل الحديث

---

[1]- محقق وعضو اللجنة العلمية في مركز الأبحاث العقائدية، قم المقدسة.

المقدمة:

إنّ مسألة إيمان أبي طالبعليه السلام مسألة طالما حاولت الإمامية الدفاع عنها ودرء الشبهات عن ساحتها بشتّى الأدلّة والاحتجاجات. إنّ الأئمةعليهم السلام ومتكلمي الإماميّة-في عصر الحضور والغيبة- سعوا إلى الدفاع عن أبي طالبعليه السلام، ونتيجة لذلك ثبت عدم صحة ما جاء في مصادر العامّة بشأن عدم إيمان أبي طالبعليه السلام. وحين نتكلّم عن الكذب والجعل نواجه مسألة ذات أبعاد ثلاثة: الأحاديث المجعولة، الفئة الجاعلة، والدافع إلى الجعل. هذا البحث يهتمّ بالكشف عن الفئة الجاعلة، ويتبعها الدافع على جعل الأخبار بشأن كفر أبي طالبعليه السلام، حيث اهتمّ البحث برواية منقولة عن ناجية بن كعب(ت؟) عن أمير المؤمنين في مصادر العامّة خلال القرون الثلاث الأولى الهجرية.

إنّنا في هذا البحث، بعد تعيين طرق هذه الرواية وأسانيدها، نسعى إلى تحديد الإنتماء الكلامي لكلّ واحد من نقلة هذا الحديث، من خلال تقديم صورة عن حياته السياسية والكلامية. وهذه الصورة تعتمد على حالهم في المصادر التي تهتمّ بالتراجم والرجال، وتعتمد على دراسة الروايات المنقولة عنهم في المصادر الحديثية؛ إذ الأحاديث المرويّة عن الشخص تكشف عن اعتقاده. وبعد تقديم هذه الصورة نحاول أن نقدّم إطلالة عن البيئة الفكريّة التي انتشرت فيها فكرة كفر أبي طالبعليه السلام، ونوضّح الدوافع لنقل الأخبار الداعمة لها. إنّ بحثنا يختصّ بالروّاة دون المؤلّفين الذين نقلوا هذه الأخبار في كتبهم، فالبحث عن حال المؤلّفين يتطلّب مجالاً غير هذا.

إنّ الأحاديث الدالة على عدم إيمان أبي طالبعليه السلام في مصادر القرون الثلاثة الأولى يربو عددها عن 100 حديث، سواء في المصادر الحديثيّة أو التاريخيّة؛ فإننا بحثنا كلّ ما كان له سند في هذه المصادر بغضّ النظر عن كون المصدر تاريخيًّا أو حديثيًّا، فالرؤية إلى هذه المصادر في بحثنا هي رؤية تاريخيّة صرفة. وقد اخترنا حديث ناجية بن كعب عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام؛ لأهمّيته، إذ فيه يوصف أبو طالبعليه السلام بالشيخ الكافر الضّال، كما أنّ الرواية عن أمير المؤمنينعليه السلام في هذا المضمون يعطيه أهميّة خاصّة.

هذا البحث بمثابة الخطوة الأولى لمحاولة الكشف عن التيّار الفكري الداعم لنفي إيمان أبي طالب عليه السلام، فلا شكّ أنّ الوصول إلى نتيجة أكثر وضوحًا ورصانةً تحتاج إلى بحث أشمل وأوفر في هذا المجال.

أوّلًا: حديث ناجية بن كعب عن علي بن أبي طالب في مصادر القرون الثلاثة الأولى:

إنّ الأحاديث الدالة على عدم إيمان أبي طالب بالإسلام تنقسم إلى أنواع عدّة، منها ما ورد عن طريق ناجية بن كعب عن علي بن أبي طالب؛ فمضمونها هو أنّ عليًّا يأتي بخبر وفاة أبيه ويصفه بـ«الشيخ الكافر الضال»، فيأمره النبي بمواراة جثته. جاءت هذه الأحاديث بطرق مختلفة اشترك فيها «أبو اسحاق السَّبيعي عن ناجية بن كعب عن علي بن أبي طالب»، وعليه نقدّم الطرق حسب المصادر:

1. جاء في سيرة ابن إسحاق(ت151هـ): يونس بن بكير عن يونس بن عمرو عن أبيه أبي اسحاق السبيعي عن ناجية بن كعب عن علي بن أبي طالب[1].

2. جاء في مسند أبي داود الطيالسي(ت204هـ): شعبة بن الحجاج عن أبي إسحاق السبيعي عن ناجية بن كعب عن علي بن أبي طالب[2].

3. جاء في التفسير من سنن سعيد بن منصور(ت227هـ): أبو الأحوص الكوفي عن أبي إسحاق عن ناجية بن كعب عن علي بن أبي طالب[3].

4. جاء في الطبقات الكبرى لابن سعد(ت230هـ): الفضل بن دكين عن سفيان الثوري عن أبي إسحاق عن ناجية بن كعب عن علي بن أبي طالب[4].

5. جاء في مصنّف ابن أبي شيبة(ت235هـ): وكيع بن الجراح عن سفيان الثوري عن أبي

---

[1]ـ ابن اسحاق، كتاب السير والمغازي:239.

[2]ـ أبو داود الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي:113/1.

[3]ـ سعيد بن منصور، التفسير من سنن سعيد بن منصور:281/5-282.

[4]ـ محمد بن سعد، الطبقات الكبرى:99/1.

إسحاق عن ناجية بن كعب عن علي بن أبي طالب[1]، وأبو الأحوص عن أبي إسحاق عن ناجية بن كعب عن علي[2].

6. جاء في مسند أحمد(ت241هـ): محمد بن جعفر الغُندَر عن شعبة عن أبى إسحق عن ناجية بن كعب عن علي[3]، ووكيع عن سفيان الثوري عن أبي إسحق عن ناجية بن كعب عن علي[4].

ثانيًا: ترجمة رواة الحديث:

في سبيل الكشف عن التيّار الفكري الداعم لفكرة عدم إيمان أبي طالب، نُقدم على ترجمة روّاة الحديث عن ناجية بن كعب عن أمير المؤمنين:

ناجية بن كعب الأسدي(ت؟):

أُختلف فيه أنّه ناجية بن كعب الأسلمي (توفي في حكم معاوية)، أو ناجية بن خفاف(ت؟) أو ناجية بن كعب الأسدي[5]؛ لكن ما هو الظاهر من خلال التراجم وإسناد الروايات أنّه ناجية بن كعب الأسدي، فهو كوفيّ روى عن عمار وأبي مسعود وعلي بن أبي طالب عليه السلام[6]، وربما اختلط على الشبستري حاله[7].

حال وثاقته أو جرحه أيضًا مختلف فيه؛ فوثّقه العجلي الكوفي (ت 261هـ)[8]، ونُقل عن

[1]ـ عبد الله ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار: 470/2 و32/3 و368/6.

[2]ـ المصدر نفسه: 32/3.

[3]ـ أحمد بن حنبل، مسند أحمد: 153/2.

[4]ـ المصدر نفسه: 332/2.

[5]ـ انظر: أحمد بن عبدالله أبونعيم الأصبهاني، معرفة الصحابة:347/4 و350؛ علي بن محمد ابن أثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة:520/4-521؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان:407/7؛ يحيى بن شرف النووي، تهذيب الأسماء و اللغات:335؛ يوسف بن عبد الرحمن المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال:254/29-255؛ محمد بن علي الحسيني، التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة:1751/3-1752.

[6]ـ ابن سعد، الطبقات الكبرى: 249/6؛ الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 210/6؛ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب: 399/10-401.

[7]ـ انظر: عبد الحسين الشبسترى، التبيين في أصحاب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام و الرواة عنه: 239/3.

[8]ـ أحمد بن عبد الله العجلي الكوفي، معرفة الثقات: 308/2.

يحيى بن معين (ت 233هـ) صلاحه، و نعته أبو حاتم الرازي (ت 277هـ) بالشيخ[1]. وضعّفه ابن حبان (ت 354هـ) محتجًّا بأنّ حديثه عن علي لا يشبه ما حدّث عنه أقرانه[2]، كذلك ضعّفه الجوزجاني (ت 259هـ)، وقد علّل ذلك العسقلاني (ت 852هـ) بتشيّعه[3]. لكن روى ابن شاهين (ت 385هـ) أن شعبة (ت 160هـ) رآه يلعب بالشطرنج[4].

لم تصلنا معلومات عن حياة ناجية، كما لم نعلم تاريخ وفاته[5]؛ لكن نتمكن من خلال الروايات المروية عنه أن نعرف شيئًا عن انتمائه الفكري. إنّ ناجية روى إضافة عمّا جاء عن علي بن أبي طالب روايات منها: ما عن التيمم[6]، وما عن التفسير[7]، وقراءة من القراءات[8]. هناك ما رواه ناجية عن ابن مسعود (ت 32 أو 33هـ) ما فيه رائحة الجبر[9]. إنّ ناجية بن كعب رُمي بالتشيّع -كما مضى- كذلك أنّه روى عن علي بن أبي طالبعليه السلام، لكن ليس هناك أخبار عن كيفيّة علاقته مع أمير المؤمنينعليه السلام خاصّة أنه يُعدّ من الكوفيين، فالرواية عن علي تبدو طبيعيّة.

عمرو بن عبد الله أبو إسحاق السَّبيعي (ت126هـ):

اسمه عمرو بن عبد الله بن علي بن أحمد بن ذي يحمد بن السبيع بن سبع بن صعب بن معاوية بن كثير بن مالك بن جشم بن حاشد ابن جشم بن خيران بن نوف بن همدان، من أصل يمني سكن الكوفة. ولد في عام 35هـ وتوفي بين 126 و129هـ[10].

---

[1]ـ ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل: 486/8.

[2]ـ أبو حاتم محمد البستي ابن حبان، الثقات: 57/3.

[3]ـ ابن حجر العسقلانى، الإصابة في تمييز الصحابة: 395/6.

[4]ـ ابن شاهين، تاريخ أسماء الثقات: 243.

[5]ـ ايمكن أن يكون وفاته بعد سنة 90هـ، إذ روى عنه شعبة الذي وُلد بين عامي 80 إلى 83هـ. انظر: الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 422/9-423.

[6]ـ عبد الرزاق الصنعاني، المصنف: 238/1.

[7]ـ محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير: 111/5.

[8]ـ الفراء، معاني القرآن: 331/1.

[9]ـ نموذجاً لذلك: ابن أبي عاصم الشيباني، السنة: 111/1.

[10]ـ ابن سعد، الطبقات الكبرى :311/6-312؛ العسقلاني، تهذيب التهذيب :63/8-64.

له روايات في الكتب الستة، وثّقه الكثير كابن معين، والعجلي، وابن حبان وأبي حاتم[1]؛ لكنّه رُمي بالتدليس[2] وقيل عنه أنّه أفسد حديث الكوفة[3]، فربما ذلك إشارة إلى تدليسه. قيل عنه يشبه الزهري (ت125هـ) بكثرة رواياته[4]، وأنّه تغيرّ قليلاً أواخر عمره[5]، كما تُرك مجلس حديثه حيث يقول سفيان بن عيينة (107-198هـ): «حدّثنا أبو اسحاق في المسجد وليس معنا ثالث»[6].

يبدو أنّ أبا اسحاق له دورٌ اجتماعيٌّ في الكوفة أكثر من الدور السياسي؛ له مسجد في الكوفة يُعرف باسمه وقد رآه السمعاني (ت562هـ)[7]. كانت له مكانة علميّة، حيث ورد عنه أنّه كان يدور عليه العلم والحديث في الكوفة[8]، وقد اجتهد في علم القراءات[9]. كما أنّه كان يُعدّ من فقهاء عصر الوليد بن عبدالملك (حكم 86-99هـ)[10] وعمر بن عبد العزيز(حكم 99-101هـ)[11] ويزيد بن عبد الملك (حكم 101-105هـ)[12]، وهشام بن عبد الملك (حكم 105-125هـ)[13].

[1]ـ علي بن عمر الدارقطني، ذكر أسماء التابعين و من بعد هم ممن صحت روايته عن الثقات عند البخاري و مسلم :261/1؛ الرازي، الجرح والتعديل :242/6-243؛ ابن حبان، الثقات :177/5؛ العجلي الكوفي، معرفة الثقات :179/2.

[2]ـ ابن حجر العسقلاني، طبقات المدلسين: 42؛ سبط ابن الأعجمي، التبيين لأسماء المدلسين: 44.

[3]ـ أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال: 244/1؛ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الإعتدال: 270/3.

[4]ـ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في كتب الستة: 82/2؛ الذهبي، ميزان الإعتدال: 270/3.

[5]ـ الذهبي، ميزان الإعتدال: 270/3؛ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، المغني في الضعفاء: 147/2.

[6]ـ الذهبي، ميزان الإعتدال: 270/3.

[7]ـ عبد الكريم بن محمد السمعانى، الأنساب: 68/7-70.

[8]ـ يوسف بن عبدالله ابن عبدالبر، جامع بيان العلم وفضله: 456؛ مبارك بن عبد الجبار ابن الطيوري، الطيوريات: 26/5.

[9]ـ أحمد بن علي المقريزى، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال و الأموال و الحفدة و المتاع: 308/4.

[10]ـ أحمد بن إسحاق اليعقوبى، تاريخ اليعقوبي: 292/2 وإن جاء هناك اسحاق السبيعي فربما ذلك ناشئ عن التصحيف.

[11]ـ المصدر: 309/2.

[12]ـ المصدر: 315/2.

[13]ـ المصدر: 392/2.

كان له علاقة حسنة مع بني أميّة في حكم معاوية (حكم 41-60هـ)، حيث غزا في ولاية زياد بن أبيه (ت53هـ) ست أو سبع غزوات[1]، وربمّا في هذه الغزوات ورد أبو اسحاق أصبهان[2] وخراسان[3]؛ كذلك غزا الروم في عهد معاوية -على رواية ابنه يونس- وورد على معاوية[4]. فرض له معاوية عطاء بدأ من 300 درهم وقد أدركه أبو بكر ابن أبي عياش (ت190هـ) وعطاؤه 1000 درهم من الزيادات[5]؛ فذلك يدلّ على استمرار العلاقة الحسنة مع بني مروان أيضًا، لكنّه يبدو أنّها تعثّرت شيئًا، يدلّنا إلى ذلك خروج أبي اسحاق على برذون يطلب عطاءه من يوسف بن عمر الثقفي (وُلي العراق 120-126هـ) حيث قد مُنع منه قبل قدوم يوسف بزمان[6]. اتّصل في وقت مع عبد الله بن الزبير (ت75هـ) ويبدو حسن علاقته معه[7] وقد روى عنه وعن غيره في ذم المختار الثقفي (ت 67هـ)[8]، كما أنّه كان في خراسان عند ثورة المختار[9] وقد خرج بعد ذلك إلى كرمان حين دخل ابن الأشعث (ت 85هـ) الكوفة[10]. كان لأبي اسحاق موقفٌ حياديٌّ تجاه الثورات على بني أمية.

رُمي أبو اسحاق بالتشيّع[11] وعُدّ من رجاله[12]؛ ربمّا ذلك ناشئ عن تفضيله عليًّا على عثمان -حيث كان لهذه العقيدة انتشار في الكوفة-، والشاهد عليه أنّ أبا إسحاق لم يرو شيئًا في

[1]ـ انظر: أحمد بن عبدالله أبونعيم، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء: 339/4؛ خير الدين الزركلي، الأعلام: 81/5.

[2]ـ عبد الله بن محمد أبو الشيخ، طبقات المحدثين بأصبهان و الواردين عليها: 336/1.

[3]ـ ابن سعد، الطبقات الكبرى: 311/6-312.

[4]ـ علي بن الحسن ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 205/46.

[5]ـ المصدر: 206/46.

[6]ـ سليمان بن خلف الباجي المالكي، التعديل والتجريح: 1100/3-1101.

[7]ـ محمد ابن سعد، الطبقات الكبرى: 137/6؛ يعقوب بن سفيان الفسوي، المعرفة والتاريخ: 632/2؛ ابن أبي عاصم الشيباني، الآحاد والمثاني: 36/2.

[8]ـ نموذجاً لذلك انظر: ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار: 189/6 و191 و205؛ أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف: 446/6.

[9]ـ علي بن الجعد البغدادي، مسند ابن الجعد: 75؛ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء: 397/5.

[10]ـ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك: 337/6-338.

[11]ـ عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، المعارف: 624.

[12]ـ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل: 224/1.

فضل عثمان، وبخلافه روى الكثير في فضل عليعليه السلام[1]، كذلك روى روايات في مناقب أبي بكر وعمر[2]؛ وتوجد في بعض رواياته رائحة الإرجاء[3]. نجده أنّه اتّصل بأصحاب علي(ع) كالحارث بن عبدالله الهمداني (ت65هـ)[4] وعاصم بن ضمرة (ت75هـ)[5] وسويد بن غفلة (ت80هـ)[6]، دعى بعض أصحاب علي(ع) إلى عرسه منهم عمارة بن عبد الكوفي (ت؟) وهبيرة بن يريم الشبامي (ت66هـ)[7]. ربما بعد هذه العلاقات اتّصل بعض الاتّصال بعلي بن الحسينعليه السلام ومحمد بن علي الباقرعليه السلام، كذلك سمع خطبة الحسن بن عليعليه السلام بعد وفاة أمير المؤمنينعليه السلام لكنّه لم يرض بروايته[8]. روى عن السجاد والباقرعليه السلام في ذم الخلفاء وفضل أهل البيتعليه السلام[9]، لكن في أوّل لقاء مع الباقرعليه السلام لم تكن عليه مسحة التشيّع، إذ كان يمسح على الخفين فنهاهعليه السلام[10]. عدّه المفيد من ثقات علي بن الحسينعليه السلام[11]، لكنّنا لم نجد هذا الشأن في أخباره المرويّة عنهعليه السلام وكذلك في كثرة مواقفه معهعليه السلام. ورد عن أبي اسحاق في المصادر الشعيّة روايات أكثرها في أخبار أمير المؤمنينعليه السلام وخطبه، لم يكن فيه

[1]ـ نموذجاً لذلك انظر: ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار: 366/6 و368؛ أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة: 231/1 و594/2 و598 و599 و785؛ أحمد بن حنبل، مسند أحمد: 18/2.

[2]ـ نموذجاً لذلك انظر: أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة: 204/1 و231 و339؛ أحمد بن حنبل، مسند أحمد: 538/1.

[3]ـ نموذجاً لذلك انظر: أبونعيم، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء: 348/4.

[4]ـ انظر الإسناد في: محمد ين يعقوب الكليني، الكافي: 141/1 و326/5 و423/7؛ محمد بن علي بن بابويه، الأمالي: 31 و184 و419.

[5]ـ انظر الإسناد في: الكليني، الكافي: 423/7.

[6]ـ انظر الإسناد في: حسين بن حمدان الخصيبي، الهداية الكبرى: 161.

[7]ـ الفسوي، المعرفة والتاريخ: 624/2.

[8]ـ علي بن حسين أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين: 61؛ عبدالحميد بن هبة الله ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: 30/16.

[9]ـ تقي بن نجم أبو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف: 244؛ محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، بحار الأنوار: 218/23.

[10]ـ النعمان بن محمد ابن حيون، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام: 281/3؛ محمد بن محمد المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد: 161/2.

[11]ـ محمد بن محمد المفيد، الإختصاص: 83.

ما يدلّ على كونه من خواصّ أصحاب الأئمةعليهم السلام[1]. رُوي أنّه خرج لقتل الحسينعليه السلام[2]، لكن يمكن في العبارة احتمال التصحيف وخروجه من الكوفة عند مقتل الحسينعليه السلام؛ كما يمكن استظهار اعتزاله عمّا وقع بين الحسينعليه السلام وبني أميّة، فيما جرى بينه وبين شمر بن ذي الجوشن[3]. من الأمارات على عدم كونه من الشيعة استشهاد مؤمن الطاق (ت160 أو بعد180هـ) بقول أبي اسحاق في مناظرته مع ابن أبي حذرة[4]، أضف إلى ذلك اتفاق رجاليي الشيعة على كونه عاميًّا[5].

هناك ما يدلّ على اتّصاله بزيد بن علي (ت بين 120-122هـ) دون جعفر الصادق(ع)، لم نجد له رواية عن جعفر بن محمدعليه السلام، وفي الحين إنّه رأى زيدًا ولم ير في أهله أعلم منه[6]؛ ذكره سفيان الثوري (ت161هـ) من الشيعة منضمًّا إلى سلمة بن كهيل (ت122هـ) ومنصور بن المعتمر(ت132هـ)[7]، والأوّل معدود من البترية[8] والثاني من الخشبية[9] وكلاهما زيديّان. ربمّا هذا الاتّصال بزيد وخروجه عن روحه المحافظة التي طالما تمسّك بها، هو ما عبرّ عنه الذهبي بالتغيير الذي أدّى إلى ترك مجلسه؛ لأنّ سفيان بن عيينة مولود في عام 107هـ، وعلى

[1]ـ نموذجاً لذلك انظر: محمد بن حسن الصفار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليه وآله: 305/1؛ الكليني، الكافي: 30/1 و33 و141 و339 و107/2 و316 و326/5 و423/7؛ محمد بن إبراهيم النعماني، الغيبة: 136-137؛ ابن بابويه، الأمالي: 419؛ محمد بن علي ابن بابويه، التوحيد: 31 و181؛ المفيد، الإختصاص: 283؛ محمد بن محمد المفيد، الفصول المختارة: 70-72؛ محمد بن حسن الطوسي، الأمالي: 10-11 و34 و123 و227 و248 و252 و457-458 و515.

[2]ـ محمد بن جرير الطبري الآملي، المسترشد في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: 182.

[3]ـ انظر: محمد ابن سعد، الطبقات الكبرى(الطبقة الخامسة من الصحابة): 449/1.

[4]ـ أحمد بن علي الطبرسي، الإحتجاج على أهل اللجاج: 378/2. هذا يدلّ على أمرين: أولاً المقام العلمي والمقبولية العامة لأبي اسحاق لدى جمهور الكوفيين نظراً إلى أن المناظرة وقعت في الكوفة، ثانياً أنّ أبا اسحاق السبيعي لم يكن محسوباً من الشيعة آنذاك؛ لذلك مؤمن الطاق قال وقع الإتفاق عليه احتجاجاً على ابن أبي حذرة(المؤلف).

[5]ـ محمد بن إسماعيل المازندراني، منتهى المقال في أحوال الرجال: 136/5. حكى حُكم الميرزا في "الكنى" وفي "الوسيط". محمد تقي التستري، قاموس الرجال: 119/8؛ أبوالقاسم الخوئي، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة: 122/14.

[6]ـ يوسف بن يحيى الصنعاني، نسمة السحر بذكر مَن تشيع و شعر: 178/2.

[7]ـ أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين: 257.

[8]ـ سعد بن عبد الله الأشعري القمي، المقالات والفرق: 10؛ محمد بن عمر الكشي، اختيار معرفة الرجال: 204.

[9]ـ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 408/5.

أقلّ التقادير قد حضر مجلس أبي اسحاق في حوالي عام 120-122هـ، فهذه الفترة هي فترة تحركات زيد بن علي ومقتله.

بالنتيجة يمكن القول بأنّ أبا اسحاق السبيعي في حياته الكلاميّة مرّ بأدوار مختلفة: اتّصاله بمعاوية، اتّصاله بابن الزبير، واتّصاله بأصحاب أمير المؤمنينعليه السلام. ربمّا هذا الاتّصال الأخير صار سببًا لعلاقته بعلي بن الحسين ومحمد بن عليعليه السلام، وكذلك اتّصاله بزيد بن علي؛ وربمّا في هذا الظرف اعترف بغدر معاوية وذلّ الناس[1].

يونس ابن أبي إسحاق السَّبيعيّ (ت159هـ):

يونس ابن أبي اسحاق أبو إسرائيل السبيعي، من محدّثي الكوفة؛ توفي في عام 159هـ في الكوفة.[2]

كان كثير الحديث روى عن عامّة رجال أبيه وقد وثّقه البعض[3] كما وثّقه ابن حبان[4] والعجلي[5]، وقد قيل فيه: في حديثه لين واضطراب، لا يحتج به ضعيف[6]؛ كما ذُكر في المدلّسين وقد حذف الحارث الأعور من حديث «أبو بكر وعمر سيدا كهول الجنة»[7].

عُدّ من علماء عصر المنصور (حكم 137-158هـ)[8]، والمهدي (حكم 158-169هـ)[9]،

---

[1]ـ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: 51/16.

[2]ـ ابن سعد، الطبقات الكبرى: 344/6.

[3]ـ يحيى ابن معين، تاريخ ابن معين برواية الدارمي: 60؛ عبد الحي بن أحمد ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب: 268/2؛ الذهبي، ميزان الإعتدال: 482/4-483.

[4]ـ ابن حبان، الثقات: 650/7-651.

[5]ـ العجلي الكوفي، معرفة الثقات: 377/2.

[6]ـ انظر: أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال: 519/2؛ العقيلي، الضعفاء: 457/4-458؛ الرازي، الجرح والتعديل: 243/9-244؛ الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في كتب الستة: 402/2؛ الذهبي، المغني في الضعفاء: 564/2؛ العسقلاني، تهذيب التهذيب: 433/11-434؛ الحسيني، التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: 1947/3-1948.

[7]ـ العسقلاني، طبقات المدلسين: 37.

[8]ـ اليعقوبى، تاريخ اليعقوبي: 391/2.

[9]ـ المصدر: 403/2.

كما ذكره ابن حبان من مشاهير علماء الكوفة[1]. قيل عنه كان يقدّم عثمان على علي عليه السلام[2]، مع هذا لكنّه ذُكر من أصحاب الصادق عليه السلام[3]؛ فلم يكن ثمة أمارات من اتّصاله بالإمام الصادق عليه السلام في الروايات الشيعيّة. لا يوجد عنه الكثير في الدور السياسي، نعلم أنّه شارك يزيد بن المهلب (ت102هـ) في غروه جرجان عام 98هـ[4]، كما نجد أنّه أُرسل إلى ختم بيت المال في الكوفة بأمر أبي سلمة الخلال (ت132هـ)[5]، وينجم عن ذلك مكانته الاجتماعية في الكوفة، إن لم نقل برضاه عن العباسيين. لم يرو عن ثوير بن أبي فاختة(ت؟)؛ لرفضه والحال أنّ أباه وابنه اسرائيل (ت160هـ) رووا عنه[6]، كما يظهر أنّه ليس له علاقة حسنة مع أبيه أبي اسحاق (ت126هـ)؛ إذ أملى حديثه على اسرائيل دون يونس[7]. آخر خبر عن حياته السياسية هو أنّه كان ممن خرج مع إبراهيم بن عبدالله بن الحسن (ت145هـ)[8].

له روايات فيها شيء من العقيدة الجبرية[9]، لكنّها لم تصل إلى حدّ رميه بها؛ كما له روايات عن الجلوس في الفتن[10] ووجوب اتباع الإمام أيًّا كان ولو عبدًا حبشيًّا[11]، فخروجه على المنصور مع إبراهيم بن عبدالله يجعلنا في شك من أمره.

---

[1]ـ أبو حاتم محمد البستي ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار: 265.

[2]ـ العسقلاني، تهذيب التهذيب: 434/11.

[3]ـ محمد بن الحسن الطوسي، رجال الطوسي: 306.

[4]ـ خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط: 314.

[5]ـ أخبار الدولة العباسية: 368.

[6]ـ انظر: الفسوي، المعرفة والتاريخ: 112/2؛ أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي: 118؛ التستري، قاموس الرجال: 497/2 و160/11؛ الخوئي، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة: 199/21؛ عبدالله المامقاني، تنقيح المقال في علم الرجال: 421/13.

[7]ـ العسقلاني، تهذيب التهذيب: 262/1.

[8]ـ أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين: 306.

[9]ـ عبد الله ابن مبارك، الزهد والرقائق: 126.

[10]ـ نموذجاً لذلك انظر: ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار: 447/7؛ أحمد بن حنبل، مسند أحمد: 433/6-434؛ سليمان بن الأشعث أبو داود، سنن أبي داود: 124/4.

[11]ـ نموذجاً لذلك انظر: ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار: 419/6؛ الترمذي، الجامع الكبير: 261/3؛ الشيباني، الآحاد والمثاني: 77/6؛ الشيباني، السنة: 506/2.

يونس بن بُكير (ت199هـ):

هو يونس بن بكير بن واصل، مولى بني شيبان كوفيّ. اشتهر بروايته مغازي ابن اسحاق (ت151هـ)، توفي عام 199هـ في الكوفة[1].

تضاربت الآراء في جرحه وتعديله؛ بعض يرونه ثقة صادقًا، وأخرى يرون عدم الاحتجاج بحديثه. قيل إنّ السبب في جرحه كان اتّباعه السلطان وايصال كلام ابن اسحاق (ت151هـ) بالأحاديث، وميله عن الطريق.[2]

لا نعلم الكثير عن حياة يونس، إلا أنّه كان جمّالاً -أو حمّالاً-[3] قد أخذ عن ابن اسحاق (ت151هـ) سيرته في الرّي[4]. كان على ديوان مظالم جعفر بن يحيى البرمكي (ت187هـ)، ويبدو أنّ ذلك كان بعد عام 180هـ، كما أنّه وطّد علاقته مع العباسيين إلى حدّ حافظ بعد وفاته ابنه بكر بن يونس(ت؟) على قربه مع العباسيين[5]. أُتّهم بالإرجاء في أكثر من موطن[6]- كما يراه كذلك بعض المعاصرين[7]-، فإرداف إرجائه مع اتّباعه للسلطان يوصلنا إلى كون إرجائه إرجاء سياسيًّا[8]؛ ومن الممكن أنّه أخذ الإرجاء من أبي حنيفة (ت150هـ) وعمر بن ذر (ت152هـ) لاتّصاله بهما والرواية عنهما، كما أنّه ذُكر من الحنفية.[9]

يبدو أنّ يونس التقى بالإمام الكاظم عليه السلام في موسم الحج، وقد قال له إنّه حظى عند السلطان مكانة ونعت قربه له[10]؛ وروى حديثًا عن الإمام الصادق عليه السلام في أنّ القرآن ليس بخالق ولا

---

[1]ـ ابن سعد، الطبقات الكبرى: 368/6.

[2]ـ انظر: المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 32/493-497.

[3]ـ قارن: المصدر: 493/32؛ و شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء: 245/2.

[4]ـ الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 13/489-490.

[5]ـ انظر: المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال:32/493-497.

[6]ـ انظر: العقيلي، الضعفاء: 461/4؛ العسقلاني، تهذيب التهذيب: 11/434-436؛ الذهبي، ميزان الإعتدال: 4/477-478.

[7]ـ جعفر السبحاني التبريزي، بحوث في الملل و النحل: 311/1 و30/9.

[8]ـ المقصود بالإرجاء السياسي هو اتّباع السلطان وترك الحُكم على ما جرى بين علي(ع) وعثمان إبى يوم القيامة.

[9]ـ انظر: عبد القادر بن محمد ابن أبي الوفاء، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية: 649/3؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 245/2.

[10]ـ حسين بن محمد الحلواني، نزهة الناظر و تنبيه الخاطر: 123-124.

مخلوق[1]. يمكن لمح التجسيم والجبر في بعض رواياته[2]، كما نتمكّن من وجدان ما يدعم الإرجاء من قسميه السياسي[3] والإيماني[4]؛ فما قيل عنه من ميله عن الطريق ربّما كان ناظرًا لتبنّيه فكرة الإرجاء. يراه الذهبي (ت748هـ) شيعيًّا، فهو منفرد في رأيه نظرًا لتأخره[5]؛ لكن حاول بعض الباحثين أن يثبتوا تشيّع يونس بن بكير[6]، والعمدة في إثبات ذلك هو ما نقله السيد بن طاووس (ت664هـ) في كتابه مهج الدعوات ومنهج العبادات، حيث جاء فيه دعاء علّمه الإمام الرضاعليه السلام ليونس بن بكير[7]، فمن شكل مخاطبته للإمامعليه السلام ومفاد الدعاء يُحكم بتشيّعه؛ لكنّ ذلك لا يبدو صحيحاً إذ جاء في المصدر المذكور ذكر عن أصل يونس بن بكير والحال أنّه لم يُذكر له إلا زيادات المغازي، فبالمراجعة إلى القطعة الموجودة من السّير والمغازي لابن اسحاق (ت151هـ) برواية يونس نجده مزجًا بما رواه عن ابن اسحاق؛ هذا بغضّ النّظر عن اختصاص اسم «أصل» بالمصنّفات الروائيّة الشيعيّة، كذلك احتمال التصحيف في اسم يونس بن بكير كما وقع في غير المورد[8]. أضف إلى ذلك أنّ ابن اسحاق كتم اسم عبد الغفار بن القاسم (ت؟) والمنهال بن عمرو (ت بعد110هـ) عن يونس بن بكير في قضيّة يوم الدار[9]؛ فعبد الغفار بن القاسم كان من الشيعة يروي بلايا عثمان[10]، كما ذُكر من أصحاب السجاد والباقر والصادقعليهم السلام ونُعت بالثقة حيث كان له مصنّفات[11]، كذلك قيل عن منهال بن عمرو إنّه سيّئ المذهب[12]، كما ذُكر من أصحاب الحسين والسجاد

[1]ـ عبد الله بن أحمد، السنة: 152/1.

[2]ـ محمد بن إسماعيل البخاري، خلق أفعال العباد: 59؛ محمد بن يزيد ابن ماجة، سنن ابن ماجه: 281/5.

[3]ـ نموذجاً لذلك انظر: أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة: 135/1 و419 و444.

[4]ـ محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين: 495/1.

[5]ـ الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 489/13؛ الذهبي، المغني في الضعفاء: 562/2.

[6]ـ انظر: حسين مرادى‌نسب، «يونس بن بكير از پيشگامان شيعه در سيره نگارى»، ص 171-86.

[7]ـ علي بن موسى ابن طاووس، مهج الدعوات ومنهج العبادات: 253-256.

[8]ـ قارن: الكليني، الكافي: 397/2؛ وعبد علي بن جمعة الحويزي، تفسير نور الثقلين: 3473.

[9]ـ ابن إسحاق، كتاب السير والمغازي: 145-146.

[10]ـ أبو حاتم محمد البستي ابن حبان، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين: 143/2.

[11]ـ انظر: النجاشي، رجال النجاشي: 246-247؛ الطوسي، رجال الطوسي: 118 و140 و241.

[12]ـ المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 572/28.

والصادقعليه السلام[1]. والحال أنّه يوجد اسمهما في رواية الطبري (ت310هـ) عن سلمة بن الفضل (ت191هـ)[2]، فسلمة بن فضل سمع سيرة ابن اسحاق في الرّي كما سمعه يونس، لكنّه كان قاضيًا ذا ميول شيعية[3]؛ مضافًا إلى أنّ في رواية يونس عن ابن اسحاق نجد حذفًا لدور علي بن أبي طالبعليه السلام قياسًا مع ما رواه سلمة بن فضل عنه.

أبو الأحوص الكوفي (ت179هـ):

هو سلام بن سليم أبو الأحوص الكوفي الحنفي، مولى لبني حنيفة[4]. نُعت بكثرة العبادة والحفظ والإثبات في الحديث، بل صاحب سنّة واتباع له 4000 حديث. وثّقه كلٌّ من ابن حبان والعجلي وغيرهما ممن عنى بالجرح والتعديل[5]، إلا أنّه ذُكر له خطأ في حديث واحد.[6]

إنّ حياته السياسيّة والاجتماعية غامضة جدًا فلا نعلم شيئًا عن مواقفه السياسية والاجتماعية، عاش معظم حياته في عهد بني العبّاس فقد كان مجلس درسه عامرًا بالتلاميذ[7]؛ بقاؤه في الكوفة أبان حكم بني العباس وعمارة مجلس درسه ينجم عن حسن علاقته مع الجهة الحاكمة. لم يوجد شيء عن عقائده الكلاميّة، فبدراسة الروايات المرويّة عنه نتمكّن من لمح عقيدة الجبر[8] والتجسيم[9]، كما يوجد شيء من الإرجاء السياسي[10]. لم يُرو شيء عن أبي الأحوص في فضائل عثمان، فهذا يدفعنا إلى القول بأنّه كان يقدّم عليًّاعليه السلام على عثمان.

---

[1]ـ الطوسي، رجال الطوسي: 105 و119 و306.

[2]ـ الطبري، تاريخ الأمم والملوك: 2/319-321.

[3]ـ انظر: المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 11/307؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 9/50.

[4]ـ ابن سعد، الطبقات الكبرى: 6/356.

[5]ـ انظر: المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 12/282-285.

[6]ـ الذهبي، ميزان الإعتدال: 2/177.

[7]ـ انظر: العجلي الكوفي، معرفة الثقات: 1/444.

[8]ـ نموذجاً لذلك انظر: الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي: 1/127 و142؛ ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار: 6/158؛ عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي: 1/156؛ مسلم بن حجاج، صحيح مسلم: 4/2039-2040؛ جعفر بن محمد الفريابي، كتاب القدر: 52 و153 و156.

[9]ـ نموذجاً لذلك انظر: الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي: 1/368-369؛ عبد الله بن أحمد، السنة: 2/502 و529.

[10]ـ نموذجاً لذلك انظر: ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار: 6/351؛ أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة: 1/219؛ الشيباني، السنة: 2/618.

هناك ما رُوي عنه بذمّ غلوّ الشيعة في علي عليه السلام كما فعل ذلك النصارى[1]، كما ذُكر ممن كانوا يحملون على علي عليه السلام.[2]

وفقًا لما مضى ومع قلّة المعلومات عن حياة أبي الأحوص يمكن أن نثبت أنّه كان من أهل الحديث المعتقدين بالجبر والتجسيم، يربطه علاقة حسنة مع بني العباس نظرًا لعدم تورّطه بالأحداث السياسيّة.

سفيان الثوري (ت161هـ):

هو سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب بن رافع بن عبد الله بن موهبة بن أبي بن عبد الله بن منقذ بن نصر بن الحارث بن ثعلبة بن عامر بن ملكان بن ثور بن عبد مناة بن أد بن طابخة بن إلياس بن مضر بن نزار، ويكنّى أبا عبد الله؛ وُلد في الكوفة سنة 97هـ وتوفيّ في البصرة عام 161هـ هاربًا من السلطان.[3]

كان سفيان يتوقّد ذكاء حيث صار إمامًا وهو شاب، أخذ عن 600 شيخ وروى عنه نحو 1000 شخص[4]؛ كان زاهدًا[5] وثّقه الجميع[6]، إلا أنّه كان يدلّس عن الأعاظم[7] ولم يرو باللفظ بل بالمعنى[8]. أسّس مذهبًا فقهيًّا لم نعلم عنه إلا أنه كان له أتباع في همدان والدينور[9] وأصفهان[10] ونواحي نجد في اليمن[11].

---

[1]ـ أبو الشيخ، طبقات المحدثين بأصبهان و الواردين عليها: 342/2.

[2]ـ الطبري الآملي، المسترشد في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: 208.

[3]ـ ابن سعد، الطبقات الكبرى: 350/6.

[4]ـ الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 224/10-225.

[5]ـ انظر: محمد بن اسحاق ابن نديم، الفهرست: 260؛ أبونعيم، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء: 356/6 و86/7؛ عبدالرحمن بن علي ابن الجوزي، صفة الصفوة: 97/3-100؛ مبارك بن محمد ابن الأثير، المختار من مناقب الأخيار: 540/2-556.

[6]ـ المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 164/11-169.

[7]ـ العسقلاني، طبقات المدلسين: 32.

[8]ـ الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 228/10.

[9]ـ السمعانى، الأنساب: 148/7.

[10]ـ محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: 395.

[11]ـ المصدر: 96.

هناك معلومات كثيرة -وفي بعض الأحيان متناقضة- عن حياة سفيان السياسية؛ يبدو أنّ علاقته مع بني العباس لم تكن حسنة بل تورط مع الجهة الحاكمة وتحديدًا مع المنصور (حكم 137هـ158-هـ) وابنه المهدي(حكم 158هـ196-هـ). هرب سفيان من الكوفة إثر طلب المنصور حيث دُعي كي يكون قاضيًا فأبى[1]؛ هذا ما ذكرته المصادر لكن ربما لم تكن صحيحة؛ إذ نعلم أنّ علاقة سفيان وأصحابه كانت جيّدة مع محمد بن عبدالله النفس الزكية (ت145هـ) وإبراهيم بن عبدالله (ت145هـ). كان سفيان يترجّى خروج محمد ويراه المهدي[2]، كما قُتل جمع من خاصّة أصحاب سفيان بين يدي إبراهيم وقد تأسف عن مقتل إبراهيم تأسّفا شديدًا حيث قال: «ما أظن الصلاة تقبل، إلاّ أنّ الصلاة خير من تركها»[3]. هذه العلاقة مع المعارضة آنذاك يدفع المنصور إلى طلب سفيان أين كان، فقد أمر بقتله[4]. هذه الفرضيّة تبدو صحيحة حينما نجد خروج سفيان من الكوفة كان في 144هـ[5] لا في 155هـ -أو أنّ سفيان هرب من الكوفة مرات عدّة- إذ هناك قرائن عن هروب سفيان من الكوفة في سنة 144هـ أي سنة قبل-أو أثناء- قيام محمد وإبراهيم ابني عبدالله.

لم تكن علاقة سفيان مع المهدي أحسن ممّا كان مع أبيه المنصور؛ لأنّه قد هرب منه أيضًا؛ قيل إنّ سفيان دخل على المنصور فرفض أن يكون صاحبًا له فخرج بطريقة غير لائقة لمقام الخليفة[6]، كذلك قيل إنّه حُبس وشريك إثر رفضهما توليّ القضاء[7]، أو قيل إنّ المنصور كتب لسفيان بقضاء الكوفة فرمى سفيان العهد في دجلة وهرب إلى بصرة[8]. كلّ ذلك بالضمّ

---

[1]ـ السمعاني، الأنساب: 153/3.

[2]ـ انظر: أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين: 184 و257.

[3]ـ أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين: 328-329.

[4]ـ أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 160/9؛ جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء: 311-312.

[5]ـ الزركلي، الأعلام: 104/3.

[6]ـ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 160/9-161.

[7]ـ البلاذري، أنساب الأشراف: 316/11.

[8]ـ علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب و معادن الجوهر: 322/3-323.

مع علاقته مع عيسى بن زيد (ت169هـ)[1] الذي كان يمثّل المعارضة في زمن المهدي، يجعل سفيان مغضوبًا عليه من قِبل الخليفة.

قيل عن سفيان إنّه كان في الشرطة يحرس جذع زيد (ت بين 120-122)[2]، لكنّه لم يبدُ صحيحًا؛ إذ كان عمر سفيان آنذاك بين 23 و25 عامًا، فإن كان إمامًا وهو شاب، لا يليق له أن يكون في الشرطة بل لا يكون ملائمًا قياسًا مع مكانته الاجتماعية وحسن إقبال عيسى بن زيد له.

أيًّا كان سبب تدهور علاقة سفيان مع بني العباس فهو لم يرض جوارهم بأيّة حال، فدفعه ذلك إلى كُره بغداد عاصمة الخلافة حيث كان يرى المتعبّد فيها كالمتعبّد في الكنيف.[3]

أمّا عن حياة سفيان الكلامية، يمكن القول بأنّه كان من أهل الحديث الذين لا يرجعون إلى القياس جليّه وخفيّه ما وجدوا أثرًا؛ هذا كلام الشهرستاني (ت548هـ)[4] دون أن يشير إلى مذهب سفيان. في المقابل نجد أنّ أبا حنيفة (ت150هـ) كان شيخًا لسفيان، روى كلاهما عن الآخر[5]؛ كما نجد أنّ سفيان أخذ علم أبي حنيفة وروى كتبه ومدحه[6]، كذلك ارتضى الإرجاء السياسي بجمع حبّ عليعليه السلام وعثمان في قلوب نبلاء الرجال[7] حيث كان إذا دخل البصرة حدّث بفضائل علي(ع)، وإذا دخل الكوفة حدّث بفضائل عثمان[8]؛ وفي خبر جالسه الفضل بن دكين (ت 218أو219هـ) ثمان سنين في الكوفة لم يسمعه قال في عثمان حسنة

---

[1]ـ أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين: 350-352.

[2]ـ مطهر بن طاهر المقدسي، البدء و التاريخ: 51/6؛ الطبري الآملي، المسترشد في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام: 148.

[3]ـ انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 36/1 و48-49.

[4]ـ الشهرستاني، الملل والنحل: 243/1.

[5]ـ الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 224/10-225.

[6]ـ انظر: ابن أبي الوفاء، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية: 227/2-228؛ عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: 728/1.

[7]ـ الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 228/10.

[8]ـ المصدر: 237/10.

أو سيئة[1]. ربما كان هكذا رأي سفيان في أبي حنيفة قبل أن يظهر الإرجاء في الإيمان، فبعد ذلك سفيان قدح به في كلّ مقام ومقال[2] حيث كفّر المرجئة فلم يشهد جنازتهم.[3]

إنّ بعض المصادر ترى سفيان زيديًّا[4]، كما بعض المصادر الشيعيّة تراه من البُترية[5] ويراه بعض من الخشبية[6]؛ وفي المقابل عُلّل تصنيفه بالزيدية على أنّه كان يجلّ زيدًا محبّةً لأهل البيت ومخالفةً لما قام به بنو أمية[7]. ربما رميه بالتشيع أيضًا جاء من هذا الباب حيث نجد بجانبه سلمة بن كهيل (ت122هـ) الزيدي[8]، أو من جهة تفضيله عليًّا عليه السلام على عثمان حيث روى حديثًا واحدًا في فضل عثمان[9]؛ مهما كان الأمر إنّ سفيان كان يتشيّع لكنّه ترك ذلك حين التقى بأيوب السختياني (ت131هـ) وعبد الله بن عون (ت150هـ).[10]

ارتبط سفيان الثوري بالإمامين الباقر والصادق عليهما السلام؛ فقد سأل الباقر عليه السلام عن الجريدتين[11] وسأل الصادق عليه السلام عن خطبة النبيّ صلى الله عليه وآله في مسجد الخيف[12]، واستلام الحجر حين الطواف[13] وحد السرقة[14] والتعزير[15]. لم يكن ارتباطه معه عليه السلام في الأسئلة الفقهيّة

[1]ـ الفسوي، المعرفة والتاريخ: 728/1.

[2]ـ انظر: البلاذري، أنساب الأشراف: 316/11؛ عبد الله بن أحمد، السنة: 184/1-199.

[3]ـ انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 343/6؛ الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 228/10؛ البلاذري، أنساب الأشراف: 316/11.

[4]ـ ابن نديم، الفهرست: 253.

[5]ـ الأشعري القمي، المقالات والفرق: 6.

[6]ـ جوزيف فان إس، علم الكلام والمجتمع: 317/1.

[7]ـ انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: 371/6 و274/15.

[8]ـ ابن قتيبة، المعارف: 624.

[9]ـ أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة: 494/1؛ كذلك لسكوته عن عثمان، انظر: الفسوي، المعرفة والتاريخ: 728/1.

[10]ـ الطبري، تاريخ الأمم والملوك: 657/11.

[11]ـ انظر: الكليني، الكافي: 152/3.

[12]ـ انظر: المصدر: 403/1-404.

[13]ـ انظر: المصدر: 404/4.

[14]ـ انظر: المصدر: 229/7.

[15]ـ انظر: المصدر: 243/7.

فحسب، بل دخل عليه وهو مطلوب من قِبل السلطان[1] وفي حين آخر سأله أن يوصيه[2]. في المقابل نجد أنّ سفيان نسب الأكاذيب للإمام الصادقعليه السلام في البصرة[3]، كذلك نعته الإمام الباقرعليه السلام هو وأبا حنيفة بالصادّ عن سبيل الله[4]. كان سفيان يمتنع رواية فضائل علي بن أبي طالب(ع) بسبب الشيعة.[5]

على أيّ حال سفيان الثوري يُصنّف من ضمن أهل الحديث، مرّ بأدوار كلامية مختلفة في حياته. لم يكن له ارتباط مع الجهة الحاكمة، بني أمية كانت أو بني العباس.

الفضل بن دُكين (ت 218 أو 219هـ):

هو أبو نعيم الفضل بن دُكين بن حماد بن زهير مولى لآل طلحة بن عبيد الله التيمي، وُلد في سنة 130هـ، وتوفيّ في الكوفة عام 218هـ أو 219هـ[6]. وثّقه كل من اهتم بالجرح والتعديل[7] مع كونه شيعيًّا دون غلوّ وسب.[8]

كان الفضل شَريكًا مع عبد السلام بن حرب (ت187هـ) في دكان واحد يبيعان المُلاء أي الملاحف[9]. كان له مواقف سياسية في عهد المأمون العباسي (حكم 198-218هـ) حيث قيل إنّه خرج مع أبي السرايا (ت199هـ)[10]. دخل بغداد وحدّث بها ويبدو أنّه كان مرحّبًا

[1]ـ الطوسي، الأمالي: 479-480، وهنا قرينة عن كون سفيان هارباً من الكوفة قبل 155هـ.

[2]ـ محمد بن علي ابن بابويه، الخصال: 169/1.

[3]ـ انظر: الكشي، اختيار معرفة الرجال: 330-333.

[4]ـ انظر: الكليني، الكافي: 392/1-393.

[5]ـ الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 228/10.

[6]ـ ابن سعد، الطبقات الكبرى: 368/6-369.

[7]ـ انظر: المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 197/23-220.

[8]ـ الذهبي، المغني في الضعفاء: 190/2؛ الذهبي، ميزان الإعتدال: 350/3-351.

[9]ـ الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 340/15.

[10]ـ أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين: 448.



به هناك إذ جُعل له كرسي عظيم يحدّث عليه[1]، فكان يأخذ شيئًا من السلطان[2]. له موقف مع المأمون على إثر النهي عن المنكر في بغداد، فإنّه عند دخوله بغداد عام 204هـ أمر بمنعه؛ إنّ المأمون أعجبته شخصية الفضل في هذه الجلسة فقال: «من نهى مثلك أن يأمر بالمعروف»؟[3] هذا الموقف يجعلنا نشكّ في خروج الفضل مع أبي السرايا. كان للفضل موقف مشرّف -برأي أهل الحديث- في محنة القرآن؛ إذ أبى أن يكتم اعتقاده بعدم خلقه، والطريف أنّه نجى من ذلك وتوفيّ[4] بعد ذلك يراه الذهبي (ت748هـ) أنّه قُتل إثر طعنة في عنقه.[5]

كان الفضل يُرمى بالتشيّع والرفض من قبل المجتمع البغدادي، فكان يجيب بشيء من التكتّم والإيهام[6]؛ هذا الإيهام دفع البعض إلى القول بتشيعه[7]. لم يكن هذا الأمر المستند الوحيد في رميه بالتشيّع، بل يراه أبو داود (ت275هـ) -في ما نُقل عنه- شديد التشيّع[8]، وصنّفه ابن قتيبة (ت276هـ) من الشيعة[9]، ويراه الذهبي شيعيًّا دون سب وغلوّ؛ كذلك كان يفضّل عليًّا(ع) على عثمان[10]. إنّ الفضل روى عن كبار المرجئة، أبي حنيفة (ت150هـ) وعمر بن ذرّ (ت153هـ)[11] لكنّه تبرّأ من أبي حنيفة في مجلس المحنة ورماه بالزندقة؛ إذ كان يفتي

[1]ـ انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 346/12.

[2]ـ الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 347/15.

[3]ـ انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 345/12-346.

[4]ـ انظر: المصدر: 345/12.

[5]ـ انظر: الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 340/15-347؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 142/10-157.

[6]ـ انظر: علي بن الحسين أبوالفرج الإصفهاني، الأغاني: 120/15؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 346/12-347.

[7]ـ انظر: محمد بن علي الطبري الآملي، بشارة المصطفى لشيعة المرتضى: 86.

[8]ـ ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب: 94/3.

[9]ـ ابن قتيبة، المعارف: 624.

[10]ـ عبد الله بن محمد ناشي أكبر، مسائل الإمامة: 217.

[11]ـ العسقلاني، تهذيب التهذيب: 270/8؛ الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 340/15؛ المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 197/23؛ الحسيني، التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: 1355/3.

برمي الجمرة بالزجاج ويقول بخلق القرآن[1]؛ مع ذلك كان يرى الإرجاء السياسي[2]. جاء ذكر عن الزيدية الدُكينية نسبة إلى الفضل بن دُكين[3]، كما عُدّ الفضل من الزيدية البترية[4] فهذا يلائم ما قال عنه الذهبي واعتقاده بالإرجاء السياسي.

وكيع بن الجراح (ت196 أو 197هـ):

هو أبو سفيان وكيع بن الجراح بن مليح بن عدي بن الفرس بن سفيان بن الحارث بن عمرو بن عبيد بن رؤاس بن كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة، وُلد في سنة 128 أو 129هـ، وتوفيّ في 196 أو 197هـ راجعًا من مكة[5]؛ وُصف بأنّه كان عالمًا فقيها فوُثّق.[6]

عُدّ وكيع من الصوفية والزهّاد[7]، مع كون أبيه على بيت مال المهدي (حكم 158-169هـ) والرشيد (حكم 170-193هـ) فكان موسرًا من مال أبيه وأمّه[8]؛ كان مدمنًا على النبيذ ويفتي بحلّه[9]. امتنع من توليّ القضاء في عهد الرشيد بسبب كبره وضعف بصره[10]؛ هذا هو الموقف السياسي الوحيد الذي سُجّل له فلم نعلم شيئًا عن مواقفه السياسية.

كان وكيع يفتي بقول أبي حنيفة (ت150هـ)[11] فربمّا القول بحلّية النبيذ أيضًا من هذا الباب.

---

[1]ـ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 345/12.

[2]ـ ناشي أكبر، مسائل الإمامة: 217.

[3]ـ محمد بن أحمد الخوارزمي، مفاتيح العلوم: 41؛ علي بن محمد ابن أثير، الكامل في التاريخ: 445/6.

[4]ـ الشهرستاني، الملل والنحل: 223/1.

[5]ـ ابن سعد، الطبقات الكبرى: 365/6.

[6]ـ انظر: المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 462/30-484.

[7]ـ راجع: عبدالوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى(المسمى لواقح الأنوار القدسية في مناقب العلماء و الصوفية): 115/1-116؛ زين الدين محمد عبدالرئوف المناوي، طبقات الصوفية(الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية): 476/1-477؛ أبونعيم، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء: 368/8-371.

[8]ـ انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 474/13؛ ابن قتيبة، المعارف: 507؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى: 356/6-357.

[9]ـ انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 476/13-477؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 79/63-80؛ الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 441/13-442 و448؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 142/9.

[10]ـ محمد بن خلف وكيع، أخبار القضاة: 30 و606؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 472/13.

[11]ـ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 475/13؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 76/63.

حدّث وكيع في بغداد والشام ومكة فكان الإقبال عليه كثيراً[1]، لكنّه رُمي بالكفر وحُكم عليه بالقتل إثر نقل رواية فيما يختص بحال النبيﷺ بعد وفاته، ففرّ من مكة ورجع إلى الكوفة[2]؛ كان ذلك بين 184 و186هـ. جلس مكان سفيان الثوري (ت161هـ) بعد وفاته[3] وحدّث حين كان له 33عامًا[4]. عدّه الشهرستاني (ت548هـ) من الزيدية البُترية[5]، وقيل عنه أنّه كان يقدّم عليًاعليه السلام على عثمان ويعتقد بالإرجاء السياسي[6]؛ سمع الذهبي (ت748هـ) عن كتاب فضائل الصحابة لوكيع بن الجراح فقد قدّم فيه باب فضائل عليعليه السلام على فضائل عثمان، فكان فيه تشيّع يسير لا يضر فقد كان كوفيًّا في الجملة[7]؛ نجد في شيوخه معروف بن خربوذ (ت بين 141-160هـ) وأبا حمزة الثمالي (ت في خلافة المنصور) الشيعيين وعمر بن ذر (ت153هـ) المرجئ[8]، مع هذا كان يدافع عن معاوية ويراه قائمًا بطلب دم عثمان[9]. كان يعادي أبا حنيفة ويذم أخذه بالرأي -مع كونه يفتي بقوله-[10]، كما عادى الجهمية ومن يقول بخلق القرآن فكفّرهم جميعًا[11]. بالقراءة لرواياته نجد ما يدلّ على الإرجاء السياسي[12]

[1]ـ انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 63/ 60 و70-71.

[2]ـ انظر: الفسوي، المعرفة والتاريخ: 175/1-176؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 101/63-102؛ الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 450/13-454.

[3]ـ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 69/63.

[4]ـ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 473/13؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: 69/63.

[5]ـ الشهرستاني، الملل والنحل: 222/1.

[6]ـ ناشي أكبر، مسائل الإمامة: 217.

[7]ـ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 154/9.

[8]ـ انظر: المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 462/30-484.

[9]ـ انظر: علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة: 387/3؛ ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار: 187/6.

[10]ـ عبد الله بن أحمد، السنة: 277/1.

[11]ـ انظر: الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 444/13؛ عبد الله بن أحمد، السنة: 229/1-258 و2/454/532.

[12]ـ نموذجاً لذلك انظر: أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة: 113/1 و116 و221؛ أحمد بن حنبل، مسند أحمد: 289/2-291؛ الشيباني، السنة: 619/2.

حيث يروي فضائل طرفي حرب الجمل من علي عليه السلام وطلحة والزبير[1]، كذلك في فضائل علي عليه السلام وعثمان[2]؛ كما نجد عند رواياته ما ينجم عن عقيدة الجبر[3] والتجسيم بإثبات الرؤية[4] -وإن كان في رواية عن عائشة ينفي الرؤية[5]-، كذلك ما يدلّ على امتناع التأويل والسؤال عن الكيف[6].

شعبة بن الحجاج (ت160هـ):

هو شعبة بن الحجاج بن ورد من الأزد. مولى للأشاقر عتاقه ويكنى أبا بسطام. وُلد بين عامي 80 و81هـ في الواسط ونشأ هناك، ثمّ ذهب إلى الكوفة والبصرة وبغداد وحدّث فيها، وتُوفي سنة 160هـ في البصرة[7]. كان في بدأ الأمر ملازمًا للطرماح (ت؟) يطلب الشعر ثمّ اتّجه إلى الحديث، فكان عالماً بالشعر[8]. اتّفق الجميع على وثاقته[9] وعلمه فكان أوّل من جرح وعدل ثم تبعه الأخرون، روى عن 400 شيخ من التابعين[10] فقد جمع حديث المَصرين الكوفة والبصرة[11]. كان في عداد المتعبّدين والزهاد والصوفية.[12]

---

[1]ـ نموذجاً لذلك انظر: أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة: في فضائل علي(ع): 563/2-600، وفي فضائل طلحة: 745/2-748، وفي فضائل الزبير: 734/2.

[2]ـ نموذجاً لذلك انظر: ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار: 346/6.

[3]ـ نموذجاً لذلك انظر: أحمد بن حنبل، مسند أحمد: 246/1-247 و71/2-72؛ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري: 171/6؛ ابن ماجة، سنن ابن ماجه: 57/1؛ الفريابي، كتاب القدر: 55.

[4]ـ نموذجاً لذلك انظر: البخاري، صحيح البخاري: 123/6 و127/9؛ مسلم بن حجاج، صحيح مسلم: 139/1 و440؛ الشيباني، السنة: 194/1 و256؛ عبد الله بن أحمد، السنة: 229/1 و241.

[5]ـ انظر: البخاري، صحيح البخاري: 140/6.

[6]ـ انظر: عبد الله بن أحمد، السنة: 267/1.

[7]ـ انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 207/7؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 257/9.

[8]ـ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 258/9.

[9]ـ انظر: المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 479/12-495.

[10]ـ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 202/7-228.

[11]ـ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 260/9.

[12]ـ انظر: أبونعيم، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء: 144/7؛ ابن الجوزي، صفة الصفوة: 235/3؛ الشعراني، الطبقات الكبرى(المسمى لواقح الأنوار القدسية في مناقب العلماء و الصوفية): 106/1؛ المناوي، طبقات الصوفية(الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية): 319/1.

كان له علاقة حسنة مع المهدي العباسي (حكم 158-169هـ) حيث اغتفر دين أخي شعبة للديوان وقد اهداه ألف جريب في البصرة تركها شعبة[1]. كان من أتباع إبراهيم بن عبدالله بن الحسن (ت145هـ) وقد خرج معه.[2]

عدّه الشهرستاني (ت548هـ) من مصنّفي الشيعة[3]، وقيل عنه أنّه كان يرى رأي الرافضة فتركه عند مجيئه إلى البصرة[4]، كذلك قال الذهبي (ت748هـ) ناقلاً عن أبي الفضل السليماني (ت404هـ) إنّه كان يقدّم عليًاعليه السلام على عثمان[5]؛ هذا التشيّع ربما نشأ بعد ملازمته للطرماح فولاؤه الشيعي معروف[6]. قيل عنه إنّه روى عن الإمام الصادقعليه السلام[7]، لكن لم يوجد لذلك أثر في المصادر الشيعية؛ هناك في المصادر السنية روايات عن جعفر بن محمدعليه السلام رواه شعبة في أحكام الصدقة وغسل الجنابة[8]، كذلك قيل إنّه روى عن الصادقعليه السلام أنّه كان يتولّى الشيخين.[9] كان له علاقة حسنة مع أبي حنيفة (ت150هـ)[10]، لكنّه يختلف معه في الإيمان، فيرى الإيمان يزداد وينقص بالعمل -كما يظهر من قراءة رواياته[11]-. يمكن أن

[1]ـ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 257/9.

[2]ـ أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين: 323؛ حميد بن أحمد المحلي، الحدائق الوردية في مناقب الأئمة الزيدية: 306/1.

[3]ـ الشهرستاني، الملل والنحل: 224/1.

[4]ـ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 261/9.

[5]ـ الذهبي، ميزان الإعتدال: 588/2.

[6]ـ راجع: المفيد، الإختصاص: 138-141.

[7]ـ المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 479/12.

[8]ـ انظر: أحمد بن حسين البيهقي، السنن الكبرى: 133/4؛ أبونعيم، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء: 200/3.

[9]ـ نقلاً عن الشافي للمرتضى: التستري، قاموس الرجال: 422/5؛ المامقاني، تنقيح المقال في علم الرجال: 35/51-53.

[10]ـ انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 260/9.

[11]ـ نموذجاً لذلك انظر: الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي: 163/2-164؛ البغدادي، مسند ابن الجعد: 57/1؛ ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار: 167/6؛ البخاري، صحيح البخاري: 164/8؛ مسلم بن حجاج، صحيح مسلم: 77/1.

نجد كلّ من العقيدة بالجبر[1] والتجسيم[2] في روايات شعبة، كما هناك الكثير مما يدلّ على الإرجاء السياسي[3].

محمد بن جعفر الغُندَر (ت193 أو 194هـ):

هو محمد بن جعفر المعروف بغُندَر مولى هذيل، كان حياته في البصرة وتوفي فيها عام 193 أو 194هـ[4]. لزم شعبة 20سنة وروى كل رواياته[5]، وثّقه الجميع على غفلة فيه في غير العلم[6]؛ لكنّ أبا حاتم الرازي-فيما نقله الذهبي- يرى حديثه في غير شعبة يُكتب لكن لا يُحتجّ به.[7]

كان محمد ابن امرأة شعبة (ت160هـ)[8]، سماه ابن جريج (ت بعد 150هـ) غُندَرًا؛ لأنّه كان يشغب عليه، فأهل الحجاز يسمّون المشاغب غندرا[9]. لا نعلم شيئًا عن حياة غندر، فيبدو أنّه لم يخرج من البصرة في طلب الحديث. هناك حكايات كثيرة عن غفلته ومواقفه الغريبة؛ نموذجًا لذلك أنّه كان جالسًا على المنارة يفرّق زكاته، فقيل له: لِمَ تفعل هذا؟ فقال:

---

[1]ـ نموذجاً لذلك انظر: الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي: 1/103-104؛ أحمد بن حنبل، مسند أحمد: 494/1؛ البخاري، صحيح البخاري: 135/9؛ الترمذي، الجامع الكبير: 20/4؛ الشيباني، السنة: 59/1 و43/2؛ عبد الله بن أحمد، السنة: 390/2.

[2]ـ نموذجاً لذلك انظر: الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي: 395/1؛ مسلم بن حجاج، صحيح مسلم: 162/1 و2113/4؛ أبو داود، سنن أبي داود: 234/4؛ الشيباني، السنة: 188/1 و196 و200.

[3]ـ نموذجاً لذلك انظر: الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي: 1/191-193؛ أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة: 116/1 و219 و221-222؛ أحمد بن حنبل، مسند أحمد: 2/290-292؛ أبو داود، سنن أبي داود: 211/4؛ ابن ماجة، سنن ابن ماجه: 95/1؛ الشيباني، الآحاد والمثاني: 182/1.

[4]ـ ابن سعد، الطبقات الكبرى: 216/7؛ السمعاني، الأنساب: 83/10.

[5]ـ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: 227/9.

[6]ـ انظر: المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 5/25-9.

[7]ـ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 100/9.

[8]ـ ابن حبان، الثقات: 50/9.

[9]ـ الذهبي، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 353/13.

أرغّب الناس في الزكاة[1]! هناك قصص فكاهية في حياته أنكر بعضها.[2]

عن فكره الكلامي أيضًا لا نتمكّن من الفصل بينه وبين شعبة، إذ غندر روى كلّ ما رواه شعبة، فكان كتابه حكمًا بين النّاس فيما اختلفوا في حديث شعبة؛ على هذا نجد كلّ من الجبر والتجسيم والإرجاء السياسي في رواياته.

ثالثًا: إطلالة على البيئة الفكريّة التي انتشرت فيها فكرة عدم إيمان أبي طالبعليه السلام:

بالنّظر إلى المنظومة الفكريّة الشيعيّة نجد أنّ أغلب الروايات التي صدرت من أهل البيتعليهم السلام في خصوص إيمان أبي طالبعليه السلام، معظمها-دلالة وتصريحًا- صدرت من الإمام الصادقعليه السلام، أي في الفترة بين 114هـ إلى 148هـ؛ حيث هناك روايات عن الإمام الباقر والكاظم والرضاعليه السلام في هذا الشأن[3]. نعم، هناك رواية عن الصادقعليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنينعليه السلام يرينا وجود تساؤلات حول إيمان أبي طالبعليه السلام[4]. فبعد عصر الصادقعليه السلام نجد مصنّفات شيعيّة بخصوص إيمان أبي طالبعليه السلام[5]. لكنّنا لم نجد هذا الموضوع لعب دورًا في الرسالات الواردة بين علي بن أبي طالبعليه السلام ومعاوية، فإنّ مسألة كفر أبي طالبعليه السلام كان خير مستمسك بيد معاوية؛ كي يقلّل من شأن أمير المؤمنينعليه السلام، بل بالعكس نجد أنّ عليًّاعليه السلام يتفاخر بأبيه على أبي سفيان[6] كما نجد ما يشعر من اعتراف معاوية بإيمان أبي طالبعليه السلام[7].

لم نجد شيئًا من انتشار فكرة كفر أبي طالبعليه السلام فترة الحكم الأموي -مع وجود شواهد

[1]ـ المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: 9/25.

[2]ـ انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: 228/9؛ عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين: 101؛ علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر: 159/7.

[3]ـ انظر: الكليني، الكافي: 442/1 و445-449؛ فخار بن معد الموسوي، إيمان أبي طالب(الحجة على الذاهب إلى كفر أبي طالب): 67-68 و103-144.

[4]ـ انظر: الطوسي، الأمالي: 305 و702.

[5]ـ انظر: النجاشي، رجال النجاشي: 87 و65 و186 و265؛ محمد بن حسن الطوسي، الفهرست: 29 و96.

[6]ـ للرسائل وتفاخر علي(ع) انظر: البلاذري، أنساب الأشراف: 277/2-282؛ أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطوال: 187.

[7]ـ انظر: عباس بن بكار الضبي، أخبار الوافدين من الرجال من أهل البصرة و الكوفة على معاوية بن أبي سفيان: 19.

لوجود تساؤلات عن هذا الأمر آنذاك-، لكنّنا نجد التمسّك بهذه الفكرة في العهد العباسي وتحديدًا عصر المنصور (حكم 137-158هـ)، حيث يؤكّد على هذا الاعتقاد في بيان تفاضل بني العباس على بني أبي طالب في رسالته التي أرسلها لمحمد النفس الزكية (ت145هـ)[1]؛ هذا الأمر يرينا بوضوح أنّ فكرة كفر أبي طالبعليه السلام أصبحت مستمسكًا لبيان الأحقيّة بالخلافة حين صار الأمر إلى الخلاف بين بني هاشم، لا كما كان الأمر حيث كان الخلاف بين بني هاشم وبني أمية. لكن هناك أمر يجعلنا نفكّر بأنّ هذه الفكرة لم تكن وليدة عصر العباسيين، بل هناك جذور أمويّة لها؛ فالأمر يتعلّق بما كتبه محمد النفس الزكية إلى منصور، فقد قال: فأنا ابن أرفع النّاس درجة في الجنّة وأهونهم عذابًا في النّار[2]! هذا الأمر يدلّنا إلى أنّ هذه الفكرة أخذت جذورها قبل الدولة العباسية، لكنّها لم تظهر إلى حينها، فهنا يتّضح دليل وجود الخارجين مع محمد وإبراهيم ابني عبدالله في ثورتهما في ناقلي حديث كفر أبي طالبعليه السلام.

اتّضح لنا حين دراستنا طرق الرواية الدالّة على كفر أبي طالبعليه السلام أنّ أغلب من ورد في سندها إمّا أنّه في مظانّ كونه زيديًّا بتريًّا، أو أنّه كان له علاقة حسنة مع بني العباس؛ فما مرّ من رسالة محمد النفس الزكية الذي خرج معه أهل الحديث الكوفيون الذين غالبهم زيديون، يوضّح لنا دليل وجود من هو زيدي في أسانيد الرواية التي تدلّ على كفر أبي طالبعليه السلام.

أمّا ما يتعلّق بالإرجاء السياسي وتفضيل عليعليه السلام على عثمان، فناتج عن البيئة الكوفية التي ترى عليًاعليه السلام أفضل من عثمان، وعن البيئة الفكريّة لأهل الحديث الذين يتوقفون في الحكم على صحابة الرسولصلى الله عليه وآله.

إنّ نظرنا إلى أسانيد الروايات التي تدلّ على كفر أبي طالبعليه السلام في مصادر القرون الثلاثة الأولى، نجد اسمًا لامعًا لكثرة تكرّره في الأسانيد، وهو ابن شهاب الزهري (ت125هـ) الذي يراه هشيم بن بشير (ت183هـ) شرطيًّا لبني أمية[3]؛ فوجوده قرينة على كون جذور هذه الفكرة في عصر بني أمية.

[1]ـ انظر: البلاذري، أنساب الأشراف: 3/98-102؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك: 7/568-569.

[2]ـ فإنّ هذا القول يشير بوضوح إلى حديث الضحضاح.

[3]ـ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 7/226.

لا شكّ أنّ فكرة كفر أبي طالب عليه السلام في عصر بني العباس قد لاقت رواجًا، فوجود المصنّفات الشيعيّة التي تدلّ على إيمان أبي طالب عليه السلام والروايات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام تدلّ على ذلك، فقد وصل الأمر إلى حدّ أن المأمون -فيما اشتهر عنه- قال بإيمان أبي طالب عليه السلام[1].

النتيجة:

اتّضح لنا من خلال ما مرّ أنّ هناك دورًا غير خفيّ لأهل الحديث في نشر فكرة عدم إيمان أبي طالب عليه السلام؛ حيث يوجد مَن هو يُدرج تحت قائمة أهل الحديث الكلاسيكيين، كما هناك دور -في هذا الطريق تحديدًا- للزيديّة البُترية من الكوفيين. كما وجدنا أنّ هذه الفكرة وجدت رواجًا في عهد بني العباس الذين واجهوا قيام ثورات من البيت الهاشمي، فدعموا الاعتقاد بكفر أبي طالب عليه السلام لإظهار التعارض الفكري مع هذه الثورات. بالمقابل لم يبقَ الفكر الشيعي مكتوف الأيدي، فقام هذا الفكر متمثّلاً بأئمّة الهدى عليهم السلام وأتباعهم لدفع هذه الادّعاءات وهذا الاعتقاد.

إنّ ما تقدّم كان بمنزلة الخطوة الأولى لمحاولة كشف التيّار الفكري الداعم لفكرة نفي إيمان أبي طالب(ع)، فلا شكّ أنّه يجب إجراء بحوث أشمل وأدقّ في سبيل الوصول إلى نتائج أكثر رصانة ودقة.

[1]ـ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: 74/14.

المصادر:

1. أبو الشيخ، عبد الله بن محمد. طبقات المحدثين بأصبهان و الواردين عليها. 4 ج. ط 2. لبنان-بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412.

2. أبو الصلاح الحلبي، تقي بن نجم. تقريب المعارف. 1 ج. ط 1. إيران-قم: الهادي، 1404.

3. أبو الفرج الأصفهاني، علي بن حسين. مقاتل الطالبيين. 1 ج. ط 3. لبنان-بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1419.

4. أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. البصائر والذخائر. 10 ج. لبنان-بيروت: دار صادر، 1419.

5. ———. الإمتاع والمؤانسة. 3 ج. لبنان-بيروت: المكتبة العصرية، 1424.

6. أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. 4 ج. لبنان-بيروت: المكتبة العصرية، بلا تا.

7. أبو الفرج الإصفهاني، علي بن الحسين. الأغاني. 25 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1415.

8. أبو نعيم، أحمد بن عبدالله. حلية الأولياء و طبقات الأصفياء. 11 ج. ط 1. مصر-القاهرة: دار أم القرى، بلا تا.

9. أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبدالله. معرفة الصحابة. 5 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، 1422.

10. أحمد بن حنبل. فضائل الصحابة. 2 ج. ط 1. لبنان-بيروت: مؤسسة الرسالة، 1403.

11. ———. مسند أحمد. 45 ج. ط 1. مؤسسة الرسالة، 1421.

12. ———. العلل ومعرفة الرجال. 3 ج. ط 2. السعودية- الرياض: دار الخاني، 1422.

13. ابن أبي الحديد، عبدالحميد بن هبة الله. شرح نهج البلاغة. 10 ج. ط 1. إيران- قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1404.

14. ابن أبي الوفاء، عبد القادر بن محمد. الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية. 5 ج. ط 2. بلا مك: مؤسسة الرسالة، بلا تا.

15. ابن أثير، علي بن محمد. الكامل في التاريخ. 13 ج. لبنان-بيروت: دار صادر، 1385.

16. ———. أسد الغابة في معرفة الصحابة. 6 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار الفكر، 1409.

17. ابن الأثير، مبارك بن محمد. المختار من مناقب الأخيار. 6 ج. ط 1. الإمارات- العين: مركز زايد للتراث و التاريخ، 1424.

18. ابن الأعجمي، سبط. التبيين لأسماء المدلسين. 1 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، 1406.

19. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. أخبار الحمقى والمغفلين. 1 ج. لبنان- بيروت: دار الفكر اللبناني، 1410.

20. ———. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك. 19 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، 1412.

21. ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي. صفة الصفوة. 4 ج. ط 3. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، 1423.

22. ابن الطيوري، مبارك بن عبد الجبار. الطيوريات. 5 ج. بلا مك: بلا إسم، بلا تا.

23. ابن العماد، عبد الحي بن أحمد. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. 11 ج. ط 1. سوريا-دمشق: دار ابن كثير، 1406.

24. ابن بابويه، محمد بن علي. الخصال. 2 ج. ط 1. إيران-قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1362.

25. ———. الأمالي. 1 ج. ط 1. إيران-طهران: کتابچی، 1376.

26. ———. التوحيد. 1 ج. ط 1. إيران-قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1398.

27. ابن حبان، أبو حاتم محمد البستي. الثقات. 9 ج. ط 1. الهند-حيدر آباد: مؤسسة الكتب الثقافية، 1393.

28. ———. المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين. 3 ج. ط 1. سوريا-حلب: دار الوعي، 1396.

29. ———. مشاهير علماء الأمصار. 1 ج. ط 1. مصر-المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1411.

30. ابن حيون، النعمان بن محمد. شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام. 3 ج. ط 1. إيران-قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1409.

31. ابن سعد، محمد. الطبقات الكبرى(الطبقة الخامسة من الصحابة). 2 ج. ط 1. السعودية- الطائف: مكتبة الصديق، بلا تا.

32. ابن شاهين. تاريخ أسماء الثقات. 1 ج. ط 1. الكويت: الدار السلفية، 104.

33. ابن طاووس، علي بن موسى. مهج الدعوات ومنهج العبادات. 1 ج. ط 1. إيران-قم: دار الذخائر، 1411.

34. ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله. جامع بيان العلم وفضله. 1 ج. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، 1421.

35. ابن عساكر، علي بن الحسن. تاريخ مدينة دمشق. 80 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار الفكر، 1415.

36. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. المعارف. 1 ج. ط 2. مصر-القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992.

37. ابن ماجة، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه. 5 ج. ط 1. بلا مك: دار الرسالة العالمية، 1430.

38. ابن مبارك، عبد الله. الزهد والرقائق. 1 ج. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، بلا تا.

39. ابن معين، يحيى. تاريخ ابن معين برواية الدارمي. 1 ج. سوريا-دمشق: دار المأمون للتراث، بلا تا.

40. ابن نديم، محمد بن اسحاق. الفهرست. 1 ج. ط 1. لبنان - بيروت: دار المعرفة، بلا تا.

41. ابن أبي شيبة، عبد الله. المصنف في الأحاديث والآثار. 7 ج. ط 1. السعودية-الرياض: مكتبة الرشيد، 1409.

42. ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار. كتاب السير والمغازي. 1 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار الفكر، 1398.

43. ابن سعد، محمد. الطبقات الكبرى. 9 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، 1410.

44. الأشعري القمي، سعد بن عبد الله. المقالات والفرق. 1 ج. إيران-طهران: عطائي، 1341.

45. الباجي المالكي، سليمان بن خلف. التعديل والتجريح. 3 ج. المغرب-مراكش: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بلا تا.

46. البخاري، محمد بن إسماعيل. خلق أفعال العباد. 1 ج. السعودية- الرياض: دار المعارف، بلا تا.

47. ———. صحيح البخاري. 9 ج. بلا مك: دار طوق النجاة، 1422.

48. البغدادي، علي بن الجعد. مسند ابن الجعد. 1 ج. ط 1. لبنان-بيروت: مؤسسة نادر، 1410.

49. البلاذري، أحمد بن يحيى. أنساب الأشراف. 13 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار الفكر، 1417.

50. البيهقي، أحمد بن حسين. السنن الكبرى. 10 ج. لبنان-بيروت: دار الفكر، بلا تا.

51. الترمذي، محمد بن عيسى. الجامع الكبير. 6 ج. لبنان-بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.

52. التستري، محمد تقي. قاموس الرجال. 12 ج. ط 2. إيران-قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1410.

53. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. المستدرك على الصحيحين. 4 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، 1411.

54. الحسيني، محمد بن علي. التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة. 4 ج. ط 1. مصر-القاهرة: مكتبة الخانجي، 1418.

55. الحلواني، حسين بن محمد. نزهة الناظر و تنبيه الخاطر. 1 ج. ط 1. إيران-قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، 1408.

56. الحويزي، عبد علي بن جمعة. تفسير نور الثقلين. 5 ج. ط 4. إيران-قم:

اسماعيليان، 1415.

57. الخصيبي، حسين بن حمدان. الهداية الكبرى. 1 ج. لبنان-بيروت: مؤسسة البلاغ، 14198هـ.

58. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. تاريخ بغداد. 24 ج. ط 1. لبنان - بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، 1417.

59. الخوئي، أبوالقاسم. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة. 24 ج. ط 5. بلا مك: بلا إسم، 1413.

60. الخوارزمي، محمد بن أحمد. مفاتيح العلوم. 1 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار المناهل، 1428.

61. الدارقطني، علي بن عمر. ذكر أسماء التابعين و من بعد هم ممن صحت روايته عن الثقات عند البخاري و مسلم. 2 ج. ط 1. لبنان-بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1406.

62. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. سنن الدارمي. 4 ج. ط 1. السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، 1412.

63. الدينوري، أحمد بن داود. الأخبار الطوال. 1 ج. إيران-قم: الشريف الرضي، 1368.

64. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام. 52 ج. ط 2. لبنان-بيروت: دار الكتاب العربي، 1413.

65. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. ميزان الإعتدال. 4 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار المعرفة، 1382.

66. ———. الكاشف في معرفة من له رواية في كتب الستة. 2 ج. ط 1. السعودية-جدة: دار القبلة للثقافة الاسلامية-مؤسسة علوم القرآن، 1413.

67. ———. سير أعلام النبلاء. 23 ج. ط 9. لبنان-بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413.

68. ———. المغني في الضعفاء. 2 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، 1418.

69. الرازي، ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل. 9 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1371.

70. الزركلي، خير الدين. الأعلام. 8 ج. ط 8. لبنان-بيروت: دار العلم للملايين، 1989.

71. السبحاني التبريزي، جعفر. بحوث في الملل و النحل. 9 ج. إيران-قم: مؤسسة النشر الإسلامي- مؤسسة الإمام الصادق ع، بلا تا.

72. السمعانى، عبد الكريم بن محمد. الأنساب. 13 ج. ط 1. الهند-حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1382.

73. السيوطي، جلال الدين. تاريخ الخلفاء. 1 ج. ط 1. سوريا-دمشق: دار البشائر، 1417.

74. الشبسترى، عبد الحسين. التبيين في أصحاب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام و الرواة عنه. 4 ج. ط 1. إيران-قم: المكتبة التاريخية المختصة، 1403.

75. الشعراني، عبدالوهاب. الطبقات الكبرى(المسمى لواقح الأنوار القدسية في مناقب العلماء و الصوفية). 2 ج. ط 1. مصر-القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1426.

76. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. 2 ج. ط 3. إيران-قم: الشريف الرضي، 1364.

77. الشيباني، ابن أبي عاصم. السنة. 2 ج. ط 1. لبنان-بيروت: المكتب الإسلامي، 1400.

78. ———. الآحاد والمثاني. 6 ج. ط 1. السعودية- الرياض: دار الراية، 1411.

79. الصفار، محمد بن حسن. بصائر الدرجات في فضائل آل محمدﷺ. 1 ج. ط 2. إيران-قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي (ره)، 1404.

80. الصنعاني، عبد الرزاق. المصنف. 11 ج. ط 2. الهند: المجلس العلمي، 1403.

81. الصنعاني، يوسف بن يحيى. نسمة السحر بذكر مَن تشيع و شعر. 3 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار المؤرخ العربي، 1999.

82. الضبي، عباس بن بكار. أخبار الوافدين من الرجال من أهل البصرة و الكوفة على معاوية بن أبي سفيان. 1 ج. لبنان-بيروت: مؤسسة الرسالة، 1403.

83. الطبرسي، أحمد بن علي. الإحتجاج على أهل اللجاج. 2 ج. ط 1. إيران-مشهد: نشر المرتضى، 1403.

84. الطبري الآملي، محمد بن جرير. المسترشد في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام. 1 ج. ط 1. إيران-قم: كوشانپور، 1415.

85. الطبري الآملي، محمد بن علي. بشارة المصطفى لشيعة المرتضى. 1 ج. ط 2. العراق-النجف: المطبعة الحيدرية، 1383.

86. الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. 11 ج. ط 2. لبنان-بيروت: دار التراث، 1387.

87. الطوسي، محمد بن الحسن. رجال الطوسي. 1 ج. ط 3. إيران-قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1427.

88. الطوسي، محمد بن حسن. الفهرست. 1 ج. ط 1. العراق-النجف: مكتبة المرتضوية، بلا تا.

89. ———. الأمالي. 1 ج. ط 1. إيران-قم: دار الثقافة، 1404.

90. الطيالسي، أبو داود. مسند أبي داود الطيالسي. 4 ج. ط 1. مصر: دار هجر، 1419.

91. العجلي الكوفي، أحمد بن عبد الله. معرفة الثقات. 2 ج. ط 1. السعودية-المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1405.

92. العسقلاني، ابن حجر. طبقات المدلسين. 1 ج. ط 1. الأردن-عمان: مكتبة المنار، بلا تا.

93. ———. تهذيب التهذيب. 12 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار صادر، 1325.

94. العسقلاني، ابن حجر. لسان الميزان. 7 ج. ط 2. لبنان-بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1390.

95. العسقلانى، ابن حجر. الإصابة في تمييز الصحابة. 8 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، 1415.

96. العقيلي. الضعفاء. 4 ج. ط 2. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، 1418.

97. الفراء. معاني القرآن. 1 ج. ط 1. مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، بلا تا.

98. الفريابي، جعفر بن محمد. كتاب القدر. 1 ج. ط 1. السعودية: أضواء السلف، 1418.

99. الفسوي، سعقوب ن سفيان. المعرفة والتاريخ. 3 ج. ط 2. لبنان-بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401.

100. الكشي، محمد بن عمر. اختيار معرفة الرجال. محمد بن حسن الطوسي. 1 ج. ط 1. إيران-قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1427.

101. الكليني، محمد ين يعقوب. الكافي. 8 ج. ط 4. إيران-طهران: دار الكتب الإسلامية، 1407.

102. المازندراني، محمد بن إسماعيل. منتهى المقال في أحوال الرجال. 7 ج. ط 1. إيران-قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1416.

103. المامقاني، عبدالله. تنقيح المقال في علم الرجال. 36 ج. ط 1. إيران-قم: موسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1431.

104. المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي. بحار الأنوار. 111 ج. ط 2. لبنان-بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1403.

105. المحلي، حميد بن أحمد. الحدائق الوردية في مناقب الأئمة الزيدية. 2 ج. ط 1. اليمن-صنعاء: مكتبة بدر، 1423.

106. المزي، يوسف بن عبد الرحمن. تهذيب الكمال في أسماء الرجال. 35 ج. ط 1. لبنان-بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400.

107. المسعودي، علي بن الحسين. مروج الذهب و معادن الجوهر. 4 ج. ط 2. إيران-قم: دار الهجرة، 1409.

108. المفيد، محمد بن محمد. الإختصاص. 1 ج. ط 1. إيران-قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1413.

109. ———. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد. 2 ج. ط 1. إيران-قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1413.

110. المفيد، محمد بن محمد. الفصول المختارة. 1 ج. ط 1. إيران-قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1413.

111. المقدسي، محمد بن أحمد. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. 1 ج. ط 3. مصر-القاهرة: مكتبة المدبولي، 1411.

112. المقدسي، مطهر بن طاهر. البدء و التاريخ. 6 ج. مصر-بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، بلا تا.

113. المقريزى، أحمد بن علي. إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال و الأموال و الحفدة و المتاع. 15 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، 1420.

114. المناوي، زين الدين محمد عبدالرئوف. طبقات الصوفية(الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية). 5 ج. ط 1. لبنان-بيروت: دار صادر، 1999.

115. الموسوي، فخار بن معد. إيمان أبي طالب(الحجة على الذاهب إلى كفر أبي طالب). 1 ج. ط 1. إيران-قم: دار سيد الشهداء للنشر، 1410.

116. النجاشي، أحمد بن علي. رجال النجاشي. 1 ج. ط 6. إيران-قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1418.

117. النعماني، محمد بن إبراهيم. الغيبة. 1 ج. ط 1. إيران-طهران: مكتبة الصدوق، 1397.

118. النووي، يحيى بن شرف. تهذيب الأسماء و اللغات. 1 ج. ط 1. السورية-دمشق: دار الرسالة العالمية، 1430.

119. اليعقوبى، أحمد بن إسحاق. تاريخ اليعقوبي. 2 ج. لبنان-بيروت: دار صادر، بلا تا.

120. خليفة بن خياط. تاريخ خليفة بن خياط. 1 ج. ط 2. دمشق، بيروت: دار القلم، مؤسسة الرسالة، 1397.

121. سعيد بن منصور. التفسير من سنن سعيد بن منصور. 5 ج. ط 1. دار الصميعي للنشر والتوزيع، 1417.

122. عبد الله بن أحمد. السنة. 2 ج. ط 1. السعودية-الدمام: دار ابن القيم، 1406.

123. فان إس، جوزيف. علم الكلام والمجتمع. ترجمة سالمة صالح. 2 ج. ط 1. لبنان-بيروت: منشورات الجمل، 2008.

124. مجهول. أخبار الدولة العباسية. 1 ج. لبنان-بيروت: دار الطليعة للطباعة و النشر، بلا تا.

125. مرادی‌نسب، حسین. «یونس بن بکیر از پیشگامان شیعه در سیره نگاری.» در مطالعات تاریخ اسلام، ج 24، ش 7 (1394)، ص 171-86.

126. مسلم بن حجاج. صحيح مسلم. 5 ج. لبنان-بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تا.

127. ناشي أكبر، عبد الله بن محمد. مسائل الإمامة. ترجمة عليرضا ايماني. 1 ج. ط 1. إيران-قم: مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، 1386.

128. وكيع، محمد بن خلف. أخبار القضاة. 1 ج. ط 1. لبنان - بيروت: عالم الكتب، 1422.



إشكاليّة الحيرة في بداية عصر الغيبة (القسم الثاني)

د. محمد شقير[1]

الأسباب المآلات والدلالات

مطالعة نقديّة في بعض من مقارباتها

5 – مآلات الحيرة:

السؤال المطروح في هذا العنوان هو كيف انتهت تلك الحيرة؟ وإلى أين وصلت؟ وما هو مآلها؟ وما هي دلالات تلك النهاية وذاك المآل؟

لكن لا بدّ في البداية من التذكير بملخص البحث في كلّ من المدى الاجتماعي البشري، والمدى الزمني الذي بلغته تلك الحيرة.

في الموضوع الأوّل ذكرنا أنّ تلك الحيرة قد شملت بعضًا أو كثيراً (بالمعنى النسبي والعرفي لا بالمعنى الإحصائي والعددي) من عموم النّاس، لكنّها لم تشمل أصحاب الإمام العسكري(ع) من ثقاته العدول المستأمنين على سرّه وأمره، وإن شملت البعض القليل من غيرهم.

وقد قلنا إنّ لهذا الأمر (شمولها لكثير من الناس أو بعضهم) أسبابًا ودلالات عديدةً أشرنا إليها سابقًا (مبحث أسباب الحيرة)، فلا نعيد هنا، سوى التأكيد على إنّ لذلك ارتباطًا بطبيعة الظروف التي تحدّثنا فيها مليًّا.

في الموضوع الثاني قلنا إنّ المدى الزمني الذي بلغته الحيرة لا يتعدّى العقود من الزمن (أو السنوات منه)، فهي بدأت بعد منتصف القرن الثالث الهجري، وتحديدًا بعد وفاة الإمام

---

[1]- أستاذ في الجامعة اللبنانية وباحث في الفكر الإسلامي.

العسكري عليه السلام سنة 260هـ.ق، وانتهت قبل منتصف القرن الرابع الهجري بحسب ما يستفاد من كلام الشيخ المفيد. هذا بناءً على القول بوجود حيرة واحدة؛ أمّا إذا قلنا بأنّ ما كان موجودًا حيرتان لا حيرة واحدة، فهو يستلزم اختلاف القول في مدّة الحيرة وبدايتها ونهايتها. كما ذكرنا من ذي قبل. (راجع مبحث تاريخية الحيرة).

وهذا يعني أنّه تمّ استيعاب حالة الحيرة تلك، والتغلّب عليها، وعلاج جميع تداعياتها بعد تلك السنوات أو العقود من الزمن، حتى لم يبق منها إلا مجرد حكايا عمّن سلف وأراجيف بوجود قوم لا تثبت.

إذ إنّ ما تدلّ عليه الوقائع التاريخيّة وجملة النصوص ذات الصّلة أنّ حالة الحيرة التي شملت الكثير من الناس وبعضًا من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام قد عُمل على احتوائها، وتمّت المبادرة إلى علاجها، وإن أخذ هذا الموضوع شيئًا من الوقت نتيجة العديد من الأسباب والظروف الموضوعية التي كانت قائمة آنذاك، لكنّه في المحصلة فقد عُمل على تطويق تلك الحيرة ومعالجتها من قبل أولئك العدول الثقات من خواص أصحاب الإمام العسكري عليه السلام بل وجمهور أصحابه، ولاحقًا من قبل أولئك الفقهاء والعلماء بآثار أهل البيت(ع) ورواياتهم.

وعليه سوف يكون السؤال مشروعًا، بل وضروريًّا حول دلالات تلك النهاية، وذاك المآل الذي آلت إليه حالة الحيرة بعد تلك السنوات، وأنّه كيف أمكن التغلّب عليها ومعالجة جميع تداعياتها؟

في مقام الجواب على هذا السؤال لا بدّ من القول، إنّ ما يعنيه (الدلالات) أن يتمّ استيعاب تلك الحيرة ومعالجة جميع تداعياتها هو ما يلي:

1 - إنّ هذه الحالة إنّما كانت حالة عابرة، ولم تكن حالة تتّصف بالثبات والرسوخ وعدم القابلية للمعالجة والتجاوز.

2 - إنّ هذه الحالة قد كانت حالة سطحيّة، وغير متأصّلة في الوعي الجمعي والثقافة المجتمعيّة للمجتمعات الشيعيّة آنذاك.

3 - لم تكن تلك الحالة تعبّر ـ في بعدها الفكري ـ عن مخاضٍ فكريّ معرفيّ خطير تنعدم مقوّمات مواجهته، بمقدار ما كانت تعبّر ـ في مجملها ـ عن إلحاحٍ مجتمعيٍّ على مجموعة من

الإجابات والردود، التي لم تكن الظروف المحيطة آنذاك تساعد على بيانها وسهولة تقديمها.

4 - إنّها حالةٌ ترتبط بالظروف الموضوعيّة والآنيّة التي أنتجتها، ولذلك رأينا أنّه مع تبدّل تلك الظروف، والعمل بأسباب علاجها؛ فقد أمكن معالجة تلك الحالة وإزالة رواسبها.

5 - وجود إمكانيّة معرفيّة وكلاميّة أسهمت بقوّة في تلك المعالجة، وهو ما يدلّ على مدى تأثير وفاعليّة تلك المنظومة العقائديّة التي استطاعت أن تجيب على تلك التساؤلات والشبهات المطروحة، وأن تقدّم إجاباتها في هذا السياق؛ لتشبع الحاجات المعرفيّة والكلاميّة لتلك المجتمعات التي تعرّضت لحالة الحيرة ونتائجها.

6 - وجود جماعة منظّمة (أصحاب الإمام العسكري الثقاة والمستأمنون) تعتقد بتلك المعتقدات وتحمل مضامينها، لتعمل من ثمّ بقوّة وفاعليّة على نشرها وإفشائها بين الناس (عندما سمحت الظروف بذلك)، لتواجه بها جميع الأسئلة والشبهات المطروحة آنذاك.

(وهو ما قد يشير إليه كلام أبي سهل النوبختي عن أصحاب الإمام العسكري عليه السلام من أنّ «الحسن عليه السلام خلّف جماعة من ثقاته، ممن يروي عنه الحلال والحرام، ويؤدّي كتب شيعته وأموالهم، ويخرجون الجوابات..»، أي إنّ أولئك الأصحاب كانوا يشكّلون جهازاً (أو أجهزة) دينيًّا ثقافيًّا فكريًّا (الحلال والحرام)، وأيضًا اجتماعيًّا تواصليًّا مع الشيعة (الكتب والجوابات)، وأيضًا ماليًّا (اجتماعيًّا).

7 - إنّ الاجتماع الشيعي كان يمتلك مجمل تلك العناصر التي تساعده على تخطّي تلك الأزمة، وكان يحوز على مجمل تلك الأسس التي تمكّنه من تجاوز تداعياتها.

8 - إنّ تلك الحالة ـ في بعدها الاجتماعي ـ لم تكن تلك (الأزمة) التي دفعت الكيان الشيعي إلى حدّ الانهيار[1]، وإنمّا هي عبارة عن أزمة[2] ظرفيّة آنيّة طارئة، ترتبط بجملة من الظروف الموضوعيّة والمرحليّة التي أعاقت العمل على معالجتها، لكنّه عندماً توفّرت تلك الظروف المساعدة، ونتيجة لوجود جميع العناصر والإمكانيات البشريّة

[1]- كما ادّعى ذلك صاحب كتاب (الشيعة الإماميّة بين النّص والتاريخ)، حيث قال: «تعرض التشيّع الإمامي في فترة الحيرة إلى حالة اللا انتظام والتفكك، وتعرضت أشكاله الثقافيّة وتكويناته الاجتماعية للانهيار..» (ص419)؛ كما تحدث عن انهيار الهيكل بكامله لغياب الإمام (ص401)، وغيرها من عبارات التهويل، ولغة الويل والثبور...

[2]- توصيف تلك الحالة بالأزمة لا يعني بالضرورة أنها وصلت إلى تلك المديات الخطيرة (انهيار) التي يتحدث عنها الكاتب، بل قد تكون تلك الأزمة التي كانت تحت السيطرة، وكانت تتوفر مقوّمات علاجها، وإن احتاجت إلى بعض الوقت. وذاك ما اثبتته الأيام اللاحقة، والمآلات التي انتهت إليها.

والمعرفيّة والكلاميّة، ولذاك العمل الذي حصل والجهود التي بذلت؛ فقد أمكن تجاوز تلك الأزمة، ومعالجة تداعياتها، وإزالة رواسبها، حتى لم يبقَ منها إلا مجرّد أخبار وحكايا وأراجيف، تحتاج إلى أكثر من تحقيق وتدقيق في صحتها ودلالاتها ومعانيها.

-خلاصة القول: إنّ ممّا يستفاد من تجاوز حالة الحيرة تلك بعد عقود من الزمن، رغم أنّها شملت الكثير من النّاس دون أصحاب الإمام العسكريعليه السلام وتحديدًا ثقاته؛ هو إنّ هذه الأزمة كانت أزمة عابرة، وهي ـ رغم شدّتها ـ لم تكن تشكّل ذلك التهديد الوجودي للكيان الشيعي في بعده العقائدي أو الاجتماعي، وخصوصًا إذا ما أدركنا أنّ ذلك الكيان كان يمتلك مرتكزًا عقائديًّا إيمانيًّا قادرًا على مواجهة تلك الأزمة وتخطي تبعاتها، وأنّه كانت تتوفّر لديه منظومة من النصوص والمعتقدات الدينيّة القادرة في حال إفشائها ونشرها بين الناس على معالجة جميع تداعيات الأزمة والشبهات التي تحملها.

إنّ ما ينبغي الإلفات إليه هو أنّ الحيرة التي حصلت إنّما هي حالة ذات بعد اجتماعيّ عام، وهي نتيجة منطقيّة لحدث الغيبة؛ لكن في مقابل هذه الحيرة كان هناك جمهور أصحاب الإمام العسكريعليه السلام ـ كما عبرّ الشيخ المفيد، وكان هناك جميع أصحاب الإمام العدول الثقات المستأمنين على أمره ـ كما عبرّ الشيخ أبو سهل النوبختي ـ وكانت هناك منظومة من النصوص والأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت في موضوع المهديعليه السلام وغيبته ومجمل شؤونه؛ وبالتالي فقد عمل أولئك الأصحاب على الاستفادة من هذه المنظومة الروائيّة ذات الصلة لمواجهة مشكلة الحيرة وتداعيات الغيبة، ولم تمضِ عقود من الزمن حتى استطاعوا أن يستوعبوا جميع تلك التداعيات، ويعالجوا مشكلة الحيرة، بما عرضوه من أدلّة ونصوص وأخبار واردة عن أئمة أهل البيتعليهم السلام قبل أكثر من قرن ونصف من السنين (أو أقل من ذلك) تحدّثت في قضيّة الولادة وملابساتها، والغيبة وما سوف يصيب النّاس من حيرة في بدئها، وسوى ذلك؛ ممّا أعاد إلى عامّة النّاس الاطمئنان، وأدّى إلى تسكين نفوسهم، وتجاوز تلك المشكلة، حتى لم يبقَ من أثرها شيء بعد عقود من الزمن[1]، إلاّ بعض الحكايا عمن سلف، وأراجيف لا تثبت، كما عبرّ عن ذلك الشيخ المفيد[2].

إنّ من أهمّ الأسباب والعوامل التي أدّت إلى تجاوز حالة الحيرة وساهمت في علاجها؛

[1]- وهذا أمر طبيعي أن يأخذ علاج تلك المشكلة كل ذلك الوقت، لأن القضية هنا هي العمل على تحويل تلك النصوص إلى ثقافة تصل مختلف المجتمعات الشيعية على انتشارها وتفرقها في البلدان، في مقابل سيل التشكيك والشبهات الذي كان يتدفق من كل حدب وصوب آنذاك، ومع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف التي كانت قائمة.

[2]- المرتضى، الفصول المختارة، م.س، ص 321.

تلك النصوص الدينيّة الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في وجود المهدي عجل الله فرجه وولادته وغيبته والحيرة التي تصيب الناس فيها..؛ وحتى لا يبقى ما نقول من دون مستند يدلّ عليه؛ سنذكر هنا بعضًا من تلك الشواهد أو الأدلّة على الدّور الأساس الذي قامت به تلك النصوص في رفع الحيرة وتجاوزها.

يذكر علي بن بابويه القمّي (ت 329هـ.ق) في كتابه (الإمامة والتبصرة من الحيرة) السبب الذي دفعه إلى جمع الأخبار من مصنّفه هذا فيقول: «رأيت كثيراً ممّن صحّ عقده... قد أحادته الغيبة، وطال عليه الأمد حتى دخلته الوحشة.. فجمعت أخبارًا تكشف الحيرة..»[1].

أمّا النعماني (توفي حدود 360 هـ.ق) فيقول في كتابه (الغيبة) والذي ألّفه بين سنة 333هـ.ق وسنة 342هـ.ق : «أما بعد، فإنا رأينا طوائف من العصابة المنسوبة إلى التشيّع.. قد تفرّقت كلمتها، وتشعّبت مذاهبها.. فقصدت القربة إلى الله عز وجل بذكر ما جاء عن الأئمة الصادقين الطاهرين عليهم السلام من لدن أمير المؤمنين عليه السلام إلى آخر من روي عنه منهم في هذه الغيبة..»[2].

ويذكر الشيخ الصدوق (306هـ.ق - 381 هـ.ق) في مقدمة كتابه (كمال الدين وتمام النعمة) سبب تأليفه للكتاب فيقول:»إنّ الذي دعاني إلى تأليف كتابي هذا: أني لما قضيت وطري من زيارة علي بن موسى الرضا عليه السلام رجعت إلى نيسابور، وأقمت بها، فوجدت أكثر المختلفين إليّ من الشيعة قد حيّرتهم الغيبة، ودخلَت عليهم في أمر القائم عليه السلام الشبهة، وعدلوا عن طريق التسليم إلى الآراء والمقاييس، فجعلت أبذل جهودي في إرشادهم إلى الحق وردّهم إلى الصواب بالأخبار الواردة في ذلك عن النبي والأئمة عليهم السلام »[3].

ثم يتحدّث الشيخ الصدوق عن شيخ من أهل الفضل والعلم والنباهة، حيث ذكر له هذا الشيخ كلامًا لواحد من كبار الفلاسفة والمنطقيين في القائم عجل الله فرجه قد حيّره، وشكّكه في أمر القائم عجل الله فرجه لطول غيبته؛ فيبيّن الشيخ الصدوق الطريقة التي استخدمها في معالجة الحيرة والشك لدى ذلك الشيخ، فيقول: «..فذكرت له فصولاً في إثبات

[1]- م.س، ص9.

[2]- م.س، ص 27 – 28 – 30.

[3]- م.س، ص 2.

كونه عجّل الله فرجه (أي وجوده)، ورويت له أخبارًا عن النبي والأئمة عليهم السلام سكنت إليها نفسه، وزال بها عن قلبه الشك والارتياب، والشبهة، وتلقّى ما سمعه من الآثار الصحيحة بالسمع والطاعة، والقبول والتسليم؛ وسألني أن أصنّف له في هذا المعنى كتابًا..»[1].

وهو ما يدلّ على أهميّة النتائج التي ترتّبت على الروايات الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام في علاج مشكلة الحيرة والشك. حيث كان لتلك المصنّفات التي ألّفت في تلك المرحلة للردّ على تلك الشبهات والتشكيكات، الدور الأساس في هذا السياق.

كما أنّ السؤال المطروح هنا أنّه لو ذهبنا مع مبالغات وإسقاطات وسقطات بعض الكتّاب، الذين استندوا إلى بعض النصوص ذات الصلة للذهاب بعيدًا في بيان خطورة تلك الأزمة وشدّتها؛ فهل كان ليحصل أن يتمّ تجاوز تلك الأزمة على شدّتها واتّساعها، لو لم تكن هناك مجموعة من المقوّمات الفاعلة، والعناصر المؤثّرة، وركائز القوّة العقائديّة والفكريّة والدينيّة والبشريّة التي كانت معدّة لذلك، ومذخورة لهذا الهدف؟

وهل كان ممكنًا أن تتمّ إزالة جميع رواسب تلك الأزمة وتجاوز آثارها؛ لو لم تكن المجتمعات الشيعيّة تملك من عناصر القوّة المعرفيّة والكلاميّة ما يساعدها على القيام بذلك الدور؟

إنّ مآلات الحيرة تثبت أنّ أصحاب الإمام العسكري عليه السلام العدول والثقاة المؤتمنون على الأمر، ومجمل رواة وفقهاء تلك المرحلة التاريخية؛ كانوا يملكون من الأسس، والمستندات، والدافعيّة، وجميع المقوّمات التي تؤهلهم وتساعدهم على مواجهة أزمة الحيرة، وإزالة تداعياتها، عندما تتوفّر الظروف والشروط المساعدة؛ وهذا الذي حصل بعد عقود من الزمن أو سنوات منه، حتى يمكن القول إنّ ذلك يعدّ بمثابة إنجاز كبير للمؤسّسة الدينيّة الشيعيّة (الرواة الثقاة من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام، والعلماء الذين أتوا بعدهم) آنذاك، ودليل على قوّتها، وتأثيرها، وفاعليّتها، وأهميّة دورها؛ أن تستطيع استيعاب جميع آثار الحيرة، وتتجاوز جميع تداعياتها خلال سنوات أو عقودٍ قليلة من الزمن.

---

[1]- م.ن، ص 2-3.

6 – في نتائج الحيرة:

إنّ السؤال الذي ينطوي عليه هذا العنوان يدور حول مجمل تلك النتائج التي أفضت إليها تلك الحيرة، حيث يمكن لنا أن نذكر النتائج التالية:

1 - اجتماع المجتمعات الشيعيّة على الإيمان بمعتقد واحد يتضمّن الإيمان بوجود خلف للإمام العسكري عليه السلام وهو الإمام المهدي عجل الله فرجه، وهو وإن مرّت تلك المجتمعات باختبار معتقديّ دقيق، لكنّها اجتمعت أخيراً على الاعتقاد بولادة محمد بن الحسن المهدي عجل الله فرجه، والإيمان بوجوده، والإقرار بأنّه الإمام بعد الإمام والخلف بعد الخلف. وإن أمكن إدراج هذا العنوان في مآل الحيرة، لكنّه أيضًا ممّا أوصلت إليه، وأدّت إلى غايته.

2 - تحصين المجتمع الشيعي عقائديًّا، وتعزيز وعيه بالمهدويّة وقضاياها ومسائلها، حيث إنّ طرح مجمل تلك الشبهات والإشكاليات، وتحوّلها إلى مادّة اجتماعيّة ثقافيّة حاضرة ومطروحة، ومن ثمّ تقديم الإجابات والردود عليها؛ كل ذلك أدّى إلى تسليح المجتمعات الشيعيّة بالوعي المهدوي، وإشباعها بتلك المعرفة المهدويّة، التي استطاعت إعانتها لتجاوز أزمتها، والحيرة التي مرّت فيها.

3 - تنظيم التراث المهدوي الوارد عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، والمتمثّل في مجمل تلك النصوص الدينية التي ذكرها أئمة أهل البيت عليهم السلام وقبلهم رسول الله صلى الله عليه وآله في الإمام المهدي عجل الله فرجه ومجمل القضايا المهدوية، حيث عمل على العناية بشكل أفضل بذاك التراث والتصنيف فيه، وجمع الآثار وتنظيمها في مجمل مسائله، ممّا أفضى إلى تدوين العديد من الكتب في ذاك الموضوع، وتعزيز البحث العلمي والكلامي فيه[1].

4 - تنمية البعد الإيماني لدى تلك المجتمعات التي التزمت الاعتقاد بوجود الإمام، وخصوصًا بعدما حصل لديها الاطّلاع على مجمل ما ذكره أئمّة أهل البيت عليهم السلام قبل قرون أو عقود من الزمن عن الإمام المهدي عجل الله فرجه، وخفاء مولده، وغيبته، واختبار الشيعة به، والحيرة التي تصيبهم بسبب من تلك الغيبة، لتأتي الأيام لاحقًا لتثبت بالأحداث والوقائع صحّة ما جاءت به تلك النصوص، وأخبرت به تلك الروايات، وهو ما أدّى إلى حصول انعطافة في الإيمان والاعتقاد، عندما تبيّن بالدليل الواقعي أنّ ما كانت تلك

[1]- أنظر عنوان (النصي والثقافي (الهامش)).

النصوص قد أخبرت به قبل سنوات طوال قد حصل بجميع تفاصيله، لينقلب الموقف إلى مزيدٍ من الإيمان والإقرار بولادة الإمام ووجوده، وصحة الاعتقاد فيه وبإمامة آبائه[1]

الخاتمة

لقد عملنا في هذا البحث على معالجة إشكاليّة الحيرة في عصر الغيبة الصغرى، والتي حصلت بعد وفاة الإمام العسكريعليه السلام، وذلك بهدف الإجابة على جملة من المقاربات غير العلميّة لهذه الإشكاليّة، وللردّ على أكثر من محاولة لتوظيفها بهدف إظهار بطلان المعتقد

[1]- ذكرنا سابقاً أنّ بعض الكتاب قد سعى إلى توظيف قضية الغيبة والحيرة لنقض المعتقد الشيعي الإمامي في الإمام المهديعجل الله فرجه ووجوده وإمامته، في حين إنّ هذه القضية نفسها يمكن أن تكون دليلاً على صحة ذلك المعتقد، بل على صحة مدرسة أهل البيتعليهم السلام، عندما ندرك أنّ مجمل أئمة أهل البيتعليهم السلام كانوا قد تحدثوا قبل عشرات بل مئات من السنين عن تلك الغيبة وملابساتها، وتلك الحيرة ومجمل ما يتصل بها، مما يدلّ – إذا ما أخذنا بعين الاعتبار إنطباق جميع ما جاء في روايات أئمة أهل البيتعليهم السلام على ما حصل لاحقاً في الواقع التاريخي – على ما يلي:
صدقية تلك المنظومة الروائية الواردة عن أئمة أهل البيتعليهم السلام بل صدقية مدرستهم، لأنه عندما تتحدث تلك الروايات عمّا سوف يحصل بعد تلك السنين المتطاولة، ومن ثم تحصل تلك الوقائع بحذافيرها، وبجميع تفاصيلها، كما وُصفت في تلك الروايات؛ فهو ما يثبت صدقية تلك المدرسة ومنظومتها الروائية.
صحة الرواية التاريخية والمعتقد الشيعي الإمامي في موضوع الإمام المهدي(ع) وولادته وغيبته، وما سوف يصيب الناس فيها من حيرة وشك وغيره.
وتوضيح ذلك أننا هنا أمام بيانين: الأوّل وهو البيان الروائي النبؤاتي (روايات أهل البيتعليهم السلام) الذي تحدّث عن تلك الوقائع بجميع تفاصيلها من مجمل أئمة أهل البيتعليهم السلام وعلى مدى عقود متطاولة (أكثر من مائتي عام)؛ والثاني، وهو البيان التاريخي الذي جاء بشكل أساس من أصحاب الإمام العسكريعليه السلام في موضوع ولادة الإمام المهديعجل الله فرجه وغيبته وسوى ذلك. ولنفترض هنا أنّ هذا البيان التاريخي هو بيان إشكالي؛ لكن عندما نجد أنّ البيان الروائي النبؤاتي ينطبق بشكل كامل ودقيق على جميع تلك الوقائع التي حفل بها البيان التاريخي وبجميع تفاصيلها، وأنّ انطباقاً تاماً قائم بينها؛ فهو ما يثبت صحة ذلك البيان التاريخي (والمعتقد الشيعي الإمامي) الذي أفصح عنه أصحاب الإمام العسكريعليه السلام في موضوع ولادة الإمام المهديعجل الله فرجه ووجوده وإمامته.. وإلا لو لم يكن ذلك البيان الروائي النبؤاتي صحيحاً، لما حصل في الواقع التاريخي لاحقاً بالطريقة التي جاءت في وصفه قبل تلك العقود بل القرون من السنين، ولو لم يكن البيان التاريخي صحيحاً لما انطبق عليه ذلك البيان الروائي بشكل صحيح ودقيق يشمل جميع تفاصيله وأدقّ قضاياه.
ومن هنا نستطيع القول إنّ عدم تخلّف البيان التاريخي(الواقع التاريخي) عن البيان الروائي؛ يثبت كلا البيانين، وإنّ انطباق كل منهما على الآخر يعدّ بمثابة الدليل الذي يمكن الاستناد عليه لاثبات صحة البيانين معاً.
هذا فيما لو بقينا نحن والمقاربة النبؤاتية لذلكما البيانين، أما لو تمسكنا بالمقاربة المعتقدية لأهل البيتعليهم السلام التي تعتقد بعصمتهم- بناءً على الأدلة التي ذكرت في موضعها- فنحن في غنى عن تلك المقاربة النبؤاتية، لأنّ الاعتقاد بصدق كلامهم يغنينا عن الحاجة إلى إثبات نبؤاتي لذلك المعتقد وواقعه التاريخي.
يقول النعماني في كتابه الغيبة حول انطباق روايات أهل البيتعليهم السلام على الواقع لاحقاً : "وإذا تأمل من وهب الله له حسن الصورة، وفتح مسامع قلبه، ومنحه جودة القريحة، وأتحفه بالفهم وصحة الرواية بما جاء عن الهداة الطاهرينعليهم السلام على قديم الأيام وحديثها من الروايات المتصلة فيها (الغيبة)، الموجبة لحدوثها، المقتضية لكونها (وجودها)...؛ علم أنّ هذه الغيبة لو لم تكن، ولم تحدث مع ذلك (الرواية فيها)، ومع ما روي (عن أهل البيتعليهم السلام) على مرّ الدهور فيها؛ لكان مذهب الإمامة باطلاً. لكن الله تبارك وتعالى صدّق إنذار الأئمة عليهم السلام بها، وصحّح قولهم فيها في عصر بعد عصر، وألزم الشيعة التسليم والتصديق والتمسك بما هم عليه، وقوّى اليقين في قلوبهم بصحة ما نقلوه.." (م.س، ص 30-31).

الشيعي الإثني عشري في الموضوع المهدوي، بل فيما هو أبعد لتوظيفها من ذلك من أصول، ومعتقد، وفكر وفقه، وغيره...

وهو ما استدعى منّا أن نبحث في تلك الإشكاليّة وجملة موضوعاتها ذات الصلة، حيث توصّلنا إلى جملة من الخلاصات والنتائج، والتي أمكن لنا أن نبني عليها في نقدنا لتلك المقاربات وذاك التوظيف، اللذين اكتنفهما العديد من السقطات والهنات والاختلالات المنهجيّة، التي سوف نشير إليها في هذه الخاتمة، حيث سوف نعمل من خلالها على تقديم جملةٍ من الملاحظات النقديّة، لننتقل بعدها إلى بيان جملة من الملاحظات العامّة في هذا السياق، على أن نبدأ أوّلاً ببيان أهم الخلاصات والنتائج،

أ- الخلاصات والنتائج:

يمكن القول إنّ أهم خلاصات هذا البحث هي ما يلي:

1 - إنّ مفهوم الحيرة هو بمعنى التردّد في الشيء، أي اللا موقف منه، وهو -في بحثنا- ليس بمعنى الاعتقاد بعدم وجود الإمام، فهنا لا يوجد موقف سلبي من قضيّة ولادته وإمامته، وإنّما مجرد تردّد في هذا الأمر.

2 - في المدى المجتمعي للحيرة وتحديد من شملته ومن لم تشمله؛ يمكن الحديث في مستويات ثلاثة:

المستوى الأوّل ويتّصل بعامّة النّاس، حيث يمكن القول إنّ الحيرة قد شملت كثيراً من النّاس من دون القدرة على تحديد مقدار هذه الكثرة ونسبتها الإحصائيّة، حيث قد تكون في مقابلها كثرة أخرى لم تدخلها الحيرة، أو لربمّا أكثريّة من الناس تمسّكت بإيمانها بالمهدي عجل الله فرجه الشريف والاعتقاد بولادته.

المستوى الثاني ويتّصل بعموم أصحاب الإمام العسكري عليه السلام، حيث يمكن القول إنّ معظم هولاء (جمهورهم)، كان على الإيمان بوجود الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف وإمامته.

المستوى الثالث، ويتّصل بخصوص الثّقات والعدول من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام

المستأمنين على الأمر، وهؤلاء قد أجمعوا جميعًا وأطبقوا على الاعتقاد بوجود الإمام المهديعجل الله فرجه ولادته.

3 - في تاريخيّة الحيرة (زمنيًا) توجد فرضيّتان: الأولى، وهي وجود حيرة واحدة. والثانية، وهي وجود حيرتان.

بناءً على الفرضيّة الأولى يمكن القول إنّ بدايتها كانت في سنة 260 هـ.ق بعد وفاة الإمام العسكريعليه السلام مباشرة، أمّا نهايتها فكانت قبل سنة 373 هـ.ق، وبشكل أكثر دقّة قبل مرحلة الشيخ المفيد (336 هـ.ق – 413 هـ.ق) وتحديدًا رشده المعرفي، وهذا يعني أنّها قد امتدّت لعقود قليلة من الزمن من دون القدرة على تحديد هذه المدّة بشكل دقيق.

أمّا بناءً على الفرضيّة الثانية القائلة بوجود حيرتين لا واحدة، الأولى مع بداية الغيبة الصغرى، والثانية مع بداية الغيبة الكبرى؛ فقد يصحّ القول هنا إنّ كلاً من هاتين الحيرتين قد امتدّ لسنوات قليلة من الزمن وانتهى.

هذا كلّه في بداية الحيرة ونهايتها. أمّا إن كان الكلام عن بداية انحسار الحيرة فلا شكّ أنّها سابقة على نهايتها.

4 - أمّا في أسباب الحيرة، فيمكن أن نذكر الأسباب التالية: جدة الحدث، والظروف الموضوعيّة وشدّتها، وإضرار هذه الظروف بعملية الإعداد المجتمعي لتلقّي حدث الغيبة، وسوء استفادة البعض من تلك الظروف وذاك الحدث، وعدم تحوّل تلك النصوص الدينية ذات الصلة بالغيبة والمهدوية التي وردت قبل عقود من الزمن عن أئمة أهل البيتعليهم السلام إلى ثقافة مجتمعيّة عامّة في حينها، هذا فضلاً عن أنّ طبيعة الحدث (الغيبة) تقتضي ذاك المستوى من الاختبار الإيماني، والذي يفضي (على نحو الاقتضاء) إلى تلك الحيرة، والتي تحوّلت بحكم الواقع إلى إحدى الوسائل، التي أسهمت في إرباك السلطة والعمل على حرف انتباهها عن تعقّب أمر الإمامعليه السلام والبحث عنه.

5 - أمّا في مآل الحيرة ودلالات هذا المآل، فإنّ الذي حصل بعد تلك السنوات أو العقود من الزمن أنّه أمكن تجاوز حالة الحيرة تلك، واستيعاب جميع آثارها وتداعياتها، فقد

انقرضت جميع تلك الفرق، ولم يبق منها إلا الفرقة الإثني عشريّة، وعاد مجمل من شكّ أو تاه أو حار إلى الاعتقاد بالمهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف ووجوده وإمامته.

وهو ما يعني أنّ هذه الحالة كانت حالة عابرة غير متأصّلة في الوعي الجمعي والثقافة المجتمعيّة للمجتمعات الشيعيّة آنذاك، وهي لم تكن تعبرّ عن مخاض فكريّ خطير بمقدار ما كانت تعبرّ عن إلحاح مجتمعيّ على مجموعة من الإجابات والردود، التي لم تكن الظروف الموضوعيّة لتساعد على سهولة بيانها وإفشائها بين النّاس؛ وهي أيضًا لم تكن تلك الأزمة التي دفعت الاجتماع الشيعي إلى حدّ الانهيار... ـ كما يحاول أن يهوّل البعض ـ، وإنّما هي (أزمة) ظرفيّة؛ ما إن ساعدت الظروف على علاجها حتى حصل ذلك، ما يدلّ على وجود منظومة نصوصيّة معتقديّة قادرة على مواجهة تلك (الأزمة)، وعلى وجود جماعة منظّمة عملت على مواجهتها. وهو ما يشي بأنّ الاجتماع الشيعي كان يمتلك من المقوّمات والعوامل التي مكّنته من تخطّيها، واستيعاب تداعياتها، وإزالة آثارها.

6 - وفي نتائج الحيرة يمكن القول إنّها في الوقت الذي آلت فيه الأمور إلى اجتماع المجتمعات الشيعيّة على الاعتقاد بوجود الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف وإمامته، فقد كان من نتائج ذاك المآل تحصين المجتمعات الشيعيّة اعتقاديًّا، وتعزيز وعيها بالمهدوية، وتنمية البعد الإيماني لديها، والالتفات أكثر إلى التراث المهدوي الذي ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، والعمل على تنظيمه بشكل أفضل والتصنيف فيه، ما أدّى إلى إنتاج العديد من المصنّفات ذات الأهميّة، التي تجيب على جملة من الإشكاليات المطروحة والموضوعات ذات الصلة.

ب – في نقد العديد من المقاربات غير العلميّة للحيرة:

لقد عمد أكثر من باحث إلى محاولة الاستفادة من قضيّة الحيرة تلك ـ كما من غيرها من القضايا التي تتّصل بالفكر المهدوي وغيره ـ من أجل توظيفها للقول ببطلان المعتقد الشيعي في الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، بل في العديد من القضايا الدينية الأخرى.

وهذه ليست أولى تلك المحاولات، ولن تكون آخرها للتشكيك في معتقدات مدرسة أهل البيت عليهم السلام أو توهينها أو تسفيهها، لكنّها محاولات تستجدي أيّ معطًى في التاريخ الشيعي، والتراث الشيعي لتبرير وإثبات أحكام ونتائج محسومة سلفًا ومبتوتة مسبقًا في

ذهن من يحملها، ما حدا بتلك المقاربات أن تخرج بشكلٍ فاضحٍ عن علميّتها، وعن قواعد البحث العلمي، وأبسط الضوابط المنهجيّة التي يجب أن تراعى في هكذا أعمال. لتغدو أقرب ما تكون إلى أعمال ترويجيّة تسعى إلى إلباس غاياتها لباسًا علميًّا، من كونها أعمالاً بحثيّة رصينة تسعى إلى الحقائق العلميّة بشكل مجرّد وموضوعيّ ومنهجيّ.

ونحن هنا لا نمارس اتّهامًا لا يقوم على الدليل ـ بل الأدلّة، إذ وإن كان من طبيعة البحث العلمي أن يقع في هفوات وهنات وسقطات علميّة ومنهجيّة، لكن أن يمتلئ البحث من أوّله إلى آخره بهذا الكمّ الهائل من تلك الهفوات، والهنات، والاختلالات المنهجيّة، والأخطاء العلميّة، وأن يمارس انتقائيّة فجّة، ومزاجية معرفيّة، وأكثر من إسقاط علميّ وانفصام منهجيّ... فقط فقط للترويج لتلك الفكرة التي يحملها الكاتب، ويسعى إلى إظهارها بشكلٍ علميٍّ؛ فهذا ممّا يخرج تلك الأعمال عن علميّتها وقيمتها العلميّة ورصانتها المعرفيّة، ويلحقها بمصافٍ أخرى...

هذا وسوف يستكشف القارئ في مطاوي الصفحات اللاحقة صحّة ما نقول، وأنّنا لا نبالغ فيما نطرح. مع أنّه آلينا على أنفسنا ألّا نتوسّع كثيراً في مطالعتنا النقديّة هذه، وأن نقتصر على أهمّ الموضوعات التي تتّصل بإشكاليّة الحيرة تلك.

وبناءً عليه سوف نعرض في الصفحات التالية لأهمّ الملاحظات النقديّة على جملةٍ من تلك المقاربات للعديد من أولئك الكتّاب في الحيرة وموضوعاتها، وجملة من القضايا التي تتّصل بها، وهي:

1 - لم يستوعب هؤلاء الكتّاب في بحوثهم[1] مجمل أبعاد هذه القضيّة، والتي تشمل أسبابها، وظروفها التاريخيّة، ونتائجها ومآلاتها، ودلالات تلك المآلات... ولذلك أتت معالجتهم لقضيّة الحيرة معالجة مبتورة وناقصة ومجتزأة. ومن الواضح أنّ المعالجة النّاقصة لا يمكن أن يُبنى عليها نتائج صحيحة علميًّا، ودقيقة في الاستنتاج.

إنّ إهمال العديد من الموضوعات التي تتّصل جوهريًّا بإشكاليّة الحيرة، يدلّ على أنّ هذا البحث ـ أو ذاك ـ أريد بناءه واختيار موضوعاته بطريقةٍ تخدم أفكارًا مسبقةً وفرضيّاتٍ

[1]- انظر: وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص401-419؛ أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي، الشيعي، م.س، ص127-129.

محسومةً، من ثم ليأتي البحث مستجيبًا لإثبات تلك الأفكار وتبرير تلك الفرضيّات.

وهو ما يحيل هذا البحث من بحث علميّ مجرّد إلى بحثٍ تبريريّ مؤدلجٍ، يسعى إلى غاياتٍ مرسومةٍ سلفًا لدى كاتبه.

2 - لم يُعمل على إشباع بعض موضوعات القضيّة ما تحتاجه من بحث وتحليل، مع أنّها يتوقّف عليها مجمل النتائج والخلاصات التي تتّصل بالموضوع.

فمثلاً حدود الحيرة في الاجتماع الشيعي، ومن شملته، ومن لم تشمله، ومدياتها الزمنيّة، في بداياتها ونهاياتها...؛ فهنا لم نجد بحثًا في هذه الموضوعات، ولا تحقيقًا في مجمل تلك النصوص التي تحدّثت فيها، وإنّما لاحظنا قفزًا عن تلك الموضوعات وتجاهلاً لنصوصها، واقتصارًا على نصّ أو آخر ينسجم مع ما يروم الكاتب أن يصل إليه في بحثه[1].

3 - عدم استقصاء جميع المصادر وما حوته من نصوص في هذا الموضوع أو ذاك، وهو ما أدّى إلى النقص في الفهم، والخطأ في الاستنتاج.

ومثالنا على ذلك اعتماد بعض أولئك[2] على نصّ القمي في كتابه (المقالات والفرق) للوصول إلى النتيجة التالية: «قد كان موقف أتباع العسكري عليه السلام قاطعًا بعدم وجود ولد للعسكريّ يخلفه..»[3]؛ وتجاهله ما ذُكر في كتاب (الفصول المختارة)، وما ذكره الشيخ المفيد في كتابه (الإرشاد)، من أنّ أصحاب الإمام العسكري كانوا على الاعتقاد بولادة الإمام المهدي عجل الله فرجه، وقبله ما ذكره الشيخ أبو سهل النوبختي في كتابه (التنبيه في الإمامة) من أنّ جميع أصحاب الإمام العسكري قد اجمعوا جميعًا على وجود الخلف للإمام العسكري عليه السلام.

---

[1]- وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص359. ينقل الكاتب تعبير القمي في المقالات والفرق: «فافترق أصحابه من بعده]الإمام العسكري عليه السلام [خمس عشرة فرقة...؛» ليستنتج أن تعبير أصحابه «يدل على أن الانقسام حصل بين الطبقة القريبة من الحسن العسكري وليس أتباعه فقط، أي الجماعة الخلّص التي يعتمدها في تلقي آرائه وأفكاره. ما يعني أنّ الانقسام كان عمودياً لم يقتصر على عامة الشيعة، بل شمل الرواة والمحدثين...»؛ فالعجيب أن الكاتب لم يعرض لما ذكره كل من المفيد والنوبختي (أبو سهل) من أن أصحاب الإمام العسكري جميعهم (الثقاة والعدول) كانوا على الاعتقاد بوجود ولد للإمام العسكري عليه السلام، أو لعلّه لم يدر بهذه النصوص، وبالتالي لم يبادر إلى المقارنة بين مداليلها واستخلاص النتيجة منها، وهو ما جعله يعتمد نصاً واحداً يفسره تفسيراً خاضعاً لأكثر من نقاش، ليصل من خلاله إلى نتائج لا تدعمها بقية النصوص ذات الصلة.

[2]- م.ن، ص360-361.

[3]- م.ن، ص362.

فهل يصحّ الوصول إلى هذا القطع من دون العودة إلى تلك المصادر ذات الصلة بهذه القضية؟ وهل يصحّ الاكتفاء بذاك النصّ ومصدره للوصول إلى بناءات هائلة ونتائج كبيرة على المستوى الديني والفكري وغيرهما؟

وكيف يصل إلى تلك النتيجة متجاوزاً ما ذكره الشيخ أبو سهل النوبختي في كتابه (التنبيه في الإمامة) من أنّ أصحاب الإمام العسكري عليه السلام الثقاة: «قد أجمعوا جميعًا على أنّه قد خلّف ولدًا..»[1]؟

وكيف يصل إلى تلك النتيجة مهملاً ما ذكره الشيخ المفيد في كتابه (الإرشاد) من أنّ جعفر (أخ الإمام العسكري عليه السلام) قد أخذ موقفًا سلبيًّا من أصحاب أخيه الإمام العسكري عليه السلام لاعتقادهم بوجود ولد له، وقولهم بإمامته «وتولّى جعفر بن علي أخو أبي محمد عليه السلام أخذ تركته.. وشنع على أصحابه بانتظارهم ولده، وقطعهم بوجوده، والقول بإمامته..»[2]؟

وكيف يصل إلى تلك النتيجة متجاهلاً ما ذكره الشيخ المفيد في (الفصول المختارة) من أنّ جمهور أصحاب الإمام العسكري عليه السلام كان على الاعتقاد بوجود الخلف له: «فقال الجمهور منهم بإمامة ابنه القائم المنتظر عجل الله فرجه الشريف وأثبتوا ولادته، وصحّحوا النص عليه، وقالوا هو سمي رسول الله صلى الله عليه وآله ومهدي الأنام، واعتقدوا أنّ له غيبتين إحداهما أطول من الأخرى، والأولى منهما هي القصرى، وله فيها الأبواب والسفراء، ورووا عن جماعة من شيوخهم وثقاتهم أنّ أبا محمد الحسن عليه السلام أظهره لهم وأراهم شخصه... وقالوا: إنّ صاحب الأمر عجل الله فرجه الشريف حي لم يمت ولا يموت ولو بقي ألف عام، حتى يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ..»[3]، حاكيًا ذلك عن أبي محمد الحسن بن موسى النوبختي؟

4 - اجتزاء النصوص: فهو عندما يتعامل مع نصّ يقتبسه، فإنّه يقتطع منه ما يساعد على إثبات النتيجة التي يريد الوصول إليها، ويتغافل عن تلك الأجزاء من النصّ نفسه التي لا تخدم تلك النتيجة.

ومثالنا على ذلك ما ذُكر في النقطة السابقة من أنّه يعتمد على نصّ القمي ليصل إلى أنّه

[1]- نقلاً عن: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص92-93.

[2]- وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م س، ص336.

[3]- م.ن، ص 318-319.

«كان موقف أتباع العسكري قاطعًا بعدم وجود ولد للعسكري ليخلفه... »؛ متجاوزًا في النصّ نفسه ما ذكره القمّي عن تلك الفئة من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام التي كانت على هذا الاعتقاد بأنّه «لله في أرضه بعد مضي الحسن بن علي حجةً على عباده، وخليفةً في أرضه، قائمٌ بأمره من ولد الحسن بن علي... ولا يجوز أن تخلو الأرض من حجة من عقب الإمام الماضي قبله...»[1]؛ فكيف يصل الكاتب إلى هذه النتيجة، مع أنّ القمي نفسه يتحدّث في النص نفسه وبإسهاب عن أصحاب الإمام العسكري عليه السلام هؤلاء الذين كانوا على الإيمان، وعلى يقين (موقنون مؤمنون) بوجود خلف للعسكري عليه السلام يخلفه.

ومثالنا الآخر- والذي هو مثال فاضح وعجيب في آن- ما فعله كاتب (الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ) لدى اقتباسه من كتاب (مقالات الإسلاميين) لأبي الحسن الأشعري، فيقول في كتابه ذاك (ص412): «ويذكر الأشعري، الذي عاصر تلك المرحلة، معتقد الإماميّة بإيجاز شديد ويعدّهم من ضمن أربع وعشرين فرقة من الإمامية»، ثم لينسب إلى أبي الحسن الأشعري قوله: «قطعوا على موت موسى بن جعفر، ويؤمنون بالإمام الثاني عشر وهو الغائب المنتظر الذي يدّعون أنّه يظهر فيملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت ظلمًا وجورًا»؛ لكن عندما عدنا إلى كتاب أبي الحسن الأشعري (مقالات الإسلاميين) وجدنا أكثر من اختلاف بين النص الذي نسبه الكاتب إلى أبي الحسن الأشعري، وبين النص الموجود فعلاً في كتاب الأشعري (مقالات الإسلاميين)، وهذا هو النص: «... قطعوا على موت موسى بن جعفر بن محمد بن علي، وهم جمهور الشيعة، يزعمون أنّ النبي صلى الله عليه وآله نصّ على إمامة علي بن أبي طالب، واستخلفه بعده بعينه واسمه، وأنّ عليًا نصّ على إمامة ابنه الحسن بن علي، وأنّ الحسن بن علي نصّ على إمامة أخيه الحسين بن علي، وأنّ الحسين بن علي نصّ على إمامة ابنه علي بن الحسين، وأنّ علي بن الحسين نصّ على إمامة ابنه محمد بن علي، وأنّ محمد بن علي نصّ على إمامة ابنه جعفر بن محمد، وأنّ جعفر بن محمد نصّ على إمامة ابنه موسى بن جعفر، وأنّ موسى بن جعفر نصّ على إمامة ابنه علي بن موسى، وأنّ علي بن موسى نصّ على إمامة ابنه محمد بن علي بن موسى، وأنّ محمد بن علي بن موسى نصّ على إمامة ابنه علي بن محمد بن علي بن موسى، وأن علي بن محمد بن علي بن موسى نصّ على إمامة ابنه الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى، وهو الذي كان بسامراء، وأنّ الحسن بن علي

[1]- المقالات والفرق، م.س، ص102-103.

نصّ على إمامة ابنه محمد بن الحسن بن علي، وهو الغائب المنتظر عندهم الذي يدعون أنه يظهر فيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلمًا وجورًا»[1]...

هنا لن أتحدّث عن أيّ أمر آخر ـ الدقّة في النّقل، والأمانة العلميّة..، لكن سوف اقتصر على تغييبه لعبارة الأشعري التالية «وهم جمهور الشيعة»، أي إنّ جمهور الشيعة يؤمن بالغائب المنتظر محمد بن الحسن؛ لكن نجد أنّ الكاتب يطمس هذه العبارة، ويغيّبها من النّص بطريقة مضلّلة للقارئ، ولا يحاول بالتالي أن يبني عليها ـ كما على نصوص مماثلة في مصادر أخرى ـ أيّة نتائج؛ ويبقى يردّد في كتابه لازمة أن أتباع الإمام العسكري عليه السلام قطعوا بعدم وجود ولدٍ لديه، وغيرها من نتائجه التي لا تدعمها أبدًا ـ بل تخالفها ـ تلك النصوص التي اجتزأها وطمسها وأقصاها من كتابه.

وسوف نقتصر هنا على هذه النصوص لنطرح هذا السؤال أنّه هل يجوز لباحث (علمي) أن يمارس هذه الاستنسابية، فيختار بعض المصادر ويهمل أخرى، أو ينتقي بعض النصوص ويتجاهل أخرى، فيجتزئ النص ليقدّم له تفسيراً خاطئًا، ويتعسّف في تأويله، أو يقفز عن الكثير من النصوص التي لا تنسجم مع ما يروم الوصول إليه من نتيجة، فقط وفقط لاجترار بعض المقولات التي يسعى البعض إلى ترداده لانتقاص هذا المعتقد، أو التشكيك في غيره؟

5 - التعسّف في تفسير النصوص المقتبسة، وممارسة الإسقاط المعرفي عليها. فمثلاً عندما يبحث الكاتب في سمات المرحلة التي تلت وفاة الإمام العسكري عليه السلام، وتحت عنوان «كثرة الروايات المتضاربة الموقعة في الحيرة»؛ يحاول أن يستعين بنصٍّ لابن بابويه القمي يقول فيه «ورأيت كثيراً...قد أحادته الغيبة، و طال عليه الأمد حتى دخلته الوحشة، وأنكرته الأخبار المختلفة، والآثار الواردة..فلأجل الحاجة إلى الغيبة اتّسعت الأخبار، ولمعاني التقية والمدافعة عن الأنفس اختلفت الروايات...»[2]، ليستفيد من ذلك أنّ الروايات في ذلك الزمان خارجة عن الضبط «لجهة كثرتها الخارجة عن الضبط»؛ مع أن ما يستفاد من ذلك النص هو أنّ الروايات ـ ولأسباب متعدّدة ـ يحصل نوع من التعارض فيما بينها، «..اختلاف

[1]- تحقيق محمد بن محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت،1990م، لا ط، ج1، ص90-91.

[2]- الإمامة والتبصرة من الحيرة، م.س، ص9.

الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها..»[1] (كما جاء في كلام الكليني)، وهو أمر معروف منذ بدايات التداول في الروايات، وهو البحث المعروف في علم الأصول (أصول الفقه) بمبحث التعارض، حيث تُعتمد قواعد ووسائل متعدّدة لعلاج ذلك التعارض، وهي قواعد معروفة لدى العلماء والفقهاء قديمًا وحديثًا.

وعليه، ما يريد القمّي الإلفات إليه، هو أنّ تلك الأخبار المختلفة عندما يتم تداولها من دون العودة فيها إلى العلماء بها والفقهاء بحلّ تعارضها؛ فإنّها تؤدّي إلى إيجاد حالة من الإرباك، أو تعزيز تلك الحيرة في هذا الموضع أو ذاك. أمّا إن عادوا فيها إلى أهل العلم بها، «.. من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها...» (كما جاء في كلام الكليني)؛ فإنهم يحلّون ذلك التعارض، ويعالجون ذلك الاختلاف.

وهو نصٌ لا يستفاد منه على الإطلاق أن الروايات في ذلك الزمن خارجة عن الضبط؛ لأنّ هذا التعارض بين الأخبار كان قبل ذلك الزمن، وما زال موجودًا إلى الآن، رغم أنّ الرواية الآن ـ وقبل الآن ـ ليست خارجة عن الضبط. فوجود التّعارض والاختلاف بين الأخبار (لعلله وأسبابه) شيء، وأن تكون الروايات خارجة عن الضبط ولا يمكن ضبطها شيء آخر. فمحاولة الاستفادة من حالة التعارض لإثبات فكرة ينظّر لها الكاتب، ويحاول إسقاطها بشكل تعسّفيّ على النصوص المقتبسة؛ تحيل العديد أو الكثير من معالجات ذلك الكتاب ونتائجه إلى إسقاطات فكريّة، تفتقر إلى سندها العلمي وشواهدها المعرفيّة.

مثال آخر على ما ذكرنا هو ما استفاده الكاتب من نص الكليني في أصول الكافي، والذي يقول فيه: «وذكرت أنّ أمورًا قد أشكلت عليك، لا تعرف حقائقها لاختلاف الرواية فيها، وأنّك تعلم أن اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها، وأنّك تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها...»[2].

فهنا يتحدّث الكليني عن المشكلة نفسها في سياق بيانه لمبرّرات تسطيره لكتابه، وأنّه لم يكن في ذلك الزمن من سهولة في التواصل مع العلماء والفقهاء، الذين يوثق بعلمهم

[1]- الكافي، م.س، ص8.

[2]- الكليني، الكافي، م.س،ص8.

ـ بخلاف ما هو موجود في عصرنا وزماننا هذا- وخاصّة بسبب بُعد المسافات، وعدم توفّر وسائط التواصل التي تقرّب علينا البعيد، وتسهّل لنا الشديد، «.. لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها..،» وذلك بهدف حلّ الاختلاف والتعارض بين الأخبار.

ثم لنجد أنّ الكاتب يستفيض في استنتاج أمور لا علاقة لها بهذا النص على الإطلاق، منها: عدم إمكان معرفة حقائق الأمور، وعدم الثقة بالرواة في أخذ معالم الدين، وانتشار الروايات بطريقة فوضويّة، وغياب معيار لتمييز الصحيح من الفاسد منها؛ مع أنّ نصّ الكليني وغيره يستفاد منه خلاف هذه الأمور التي يذكرها؛ لأنّه لو لم تكن معرفة الحقائق ممكنة في ذلك الزمن، فكيف استطاع الكليني تسطير كتابه (الكافي)؟ ولو لم تكن هناك ثقة بالرواة في أخذ معالم الدين؛ فكيف أمكن له أن يجمع تلك الروايات من الرواة (حدود ستة عشر ألف رواية من ثلاثمئة ألف رواية)، وأن يدوّنها في كتابه؟ أليس هذا دليل ثقة بأولئك الرواة؟. ولو كانت الروايات قد انتشرت بطريقة فوضويّةٍ خارجة عن الضبط، مع غياب المعيار لتمييز الصحيح من الفاسد فيها؛ فكيف أمكن للكليني أن يضبط الرواية ويصنّف كتابه؟ وعلى أيّ أساس عمل على اختيار حوالي 16 ألف رواية من حوالي 300 ألف رواية؟، ألم يكن هذا الاختيار مبنيًّا على معايير للتمييز؟ ألم يكن هذا التصنيف قائمًا على اعتماد عدة نقد روائيّة مكّنت الكليني من اختيار حوالي 5% من حوالي 300 ألف رواية آنذاك؟ أليس اختيار 16 ألف رواية من 300 ألف رواية دليلاً واضحًا على أنّ اختيار الرواية كان يخضع لعملية نقد دقيقة، ولموازين علميّة حادّة، ولعمل معرفيّ غاية في الدقّة والإتقان، أدّى إلى إخراج حوالي مئتين وأربع وثمانين ألف رواية في عمليّة النقد والتدقيق تلك؟

فهل يصحّ أن يذكر الكاتب هذه المعلومة قبل حوالي 5 صفحات في كتابه (ص402)، ثم ليعمل على تناسيها وتجاوزها، ومحاولة إلصاق استنتاجاته الخاطئة بنص الكليني بعدها؟

ومن إسقاطاته التي مارس فيها مغالاة كبيرة في التعسّف؛ تأويله لنص القمي حول الفرقة الإماميّة، حيث يفسّر (أو يستنتج من) تعبير القمي عن الإمام بأنّه «مستتر، خائف، مغمور، مأمور بذلك، حتى يأذن الله عزّ وجلّ له فيظهر ويعلن أمره، كظهور من مضى من قبله من آبائه» أنّه؛ «يعني أنّ مدّة احتجابه قصيرة... وسيظهر قريبًا مثلما ظهر آباؤه وظهر النبي بعد

غيبة قصيرة»[1]، مع أنّ القمي يشبّه أصل ظهور الإمام المهدي عجّل الله فرجه بظهور من مضى من آبائه، حيث لا علاقة لهذا التعبير من قريب أو بعيد بمدّة الاحتجاب ومدى الغيبة؛ فمن أين أتى الكاتب بهذا الفهم؟ مع أنّ نصّ القمّي واضح في أنّه يجري المشابهة في الظهور لا في الغيبة، فضلاً عن محدّدات تلك الغيبة ومدّتها.

ثم يذهب الكاتب إلى أنّ القمّي «لم يذكر.. مصطلح الغيبة»[2]، مع أنّ الكاتب نفسه وقبل صفحة واحدة (ص368) ينقل نصّ القمي الذي أتى على ذكر مادة الغيبة مرتين، حيث يقول القمّي في معرض حديثه عن الإمام المهدي عجّل الله فرجه: «فستره الله عليهم وغيّبه عنهم»، و«إذ هو عليه السلام غائب..»؛ فهل من الضروري أن يستخدم صيغة (الغيبة) حتى نقول إنّه تعرّض لها، أم يكفي أن يستخدم أيًّا من صيغها، حتى نقول إنّه وقع الحديث عنها؟

والأعجب من ذلك أنّ الكاتب وبعد أن ينقل عبارة القمي لدى حديثه عن الإمام عجّل الله فرجه بأنّه «لا يكون إلّا في عقب الحسن بن علي بن محمد إلى فناء الخلق وانقطاع أمر الله ونهيه ورفعه التكليف عن عباده، متّصل ذلك ما اتّصلت أمور الله، ولو كان في الأرض رجلان كان أحدهما الحجة»؛ يقول بأنّ ذلك «يدلّ بوضوح على استمرار سلسلة الأئمة إلى ما لا نهاية إلى يوم القيامة»[3]، وقد سبق كلامه هذا كلام آخر مفاده أنّه «كان واضحًا في ذهن الأشعري أنّ الإمام الثاني عشر ليس الإمام المهدي أو قائم آل محمد الموكل إليه إقامة القسط والعدل في الأرض..»[4].

والجواب أنّ ما يفهم من كلام الأشعري (القمي) هو أنّ الأرض لا تخلو من حجة، وأنّه من عقب الحسن بن علي..؛ أما أن يكون هذا الحجة تعبيراً عن سلسلة الأئمة إلى ما لا نهاية، فهذا لا يفهم من كلام القمي، وهو تحميل للنصّ ما لا يحتمله.

وكذلك نفي الكاتب أن يكون الإمام الثاني عشر هو الإمام المهدي عجّل الله فرجه، ونسبته ذلك

---

[1]- وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص369.

[2]- م.ن، 369.

[3]- م.ن، ص369.

[4]- م.ن،ص369.

إلى القمي، فهو أيضًا لا يفهم من ذلك النص؛ لأنّ القمّي ينتمي إلى المعتقد الإمامي[1] الذي يعتقد أنّ الأئمة اثنا عشر إمامًا، وأنّ الإمام الثاني عشر هو الإمام محمد بن الحسن المهدي عجل الله فرجه، الذي يملأ الأرض قسطًا وعدلاً بعدما ملئت ظلمًا وجورًا.

بل يمكن القول إنّ ما يفهم من ذلك النص خلاف ما ذهب إليه الكاتب، حيث يبدو أنّ الكاتب الموقر لم يلتفت إلى ما ذكره القمي لدى حديثه عن الفرقة الإماميّة ومعتقدها في ابن الحسن وخلفه، حيث قال: «... رُويت الأخبار الكثيرة الصحيحة: أنّ القائم تخفى على الناس ولادته...»[2]،أي إنّ القمي قد صّرح بذكر (القائم)، والمراد به قائم آل محمد الموكل إليه إقامة العدل والقسط في الأرض وعليه كان حريًّا بالكاتب أن يتروّى في قراءته للنص، وأن يتمهّل في تفسيره، حتى يتجنّب الوقوع في مثل هذه الأخطاء بل الهنات، التي أظهرت كثرتها ضعفًا واضحًا في التعامل مع تلك المصادر، وخللاً بيّنًا في فهم نصوصها؛ هذا مع الالتفات إلى أنّ نصّ القمّي كان هادفًا بشكل أساس إلى إثبات ضرورة وجود حجة غائب لا تخلو منه الأرض من عقب الحسن بن علي...، ولم يكن بصدد البحث في جملة من القضايا التي تعدّ من واضحات المعتقد الإمامي.

وبناءً على ما ذُكر، يمكن القول إنّ ما يريد القمي بيانه هو أنّ الحجة لا تنقطع إلى فناء الخلق، لكن ما قصده بذلك ليس ما ذهب إليه الكاتب، بل إنّ ما يفهم من كلامه هو أنّ الحجّة هو فقط الإمام محمد بن الحسن المهدي عجل الله فرجه؛ لأنّك إن أردت أن تفهم النصّ بشكل صحيح، فيجب أن تفهمه من خلال معتقد كاتبه وثقافته (أي القمي نفسه)، وليس من خلال أفكار قارئ النصّ وأيديولوجيته الخاصّة، ومُسبقاته التي يسعى إلى إسقاطها.

إنّ ما تقدّم وغيره يؤكّد أنّ الكاتب لديه أفكار مسبقة وجاهزة سلفًا يعمل على تبريرها، وأنّه مارس التعسّف في تطويع النصوص، وأنّه تمادى في قمع دلالتها، واجتزائها، وتجاوز

---

[1]- وهذا الكاتب نفسه يصّرح بهذا الأمر في كتابه (الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ)، حيث يقول: «يستعرض الأشعري القمي آراء هذه الفرق، التي ينتمي القمي إلى إحداها التي ستكون الفرقة الإمامية الإثني عشرية لاحقاً» (ص360)، بل إنّ القمي نفسه بعد أن يتحدث عن الفرقة الإمامية يقول: «هذه سبيل الإمامة، وهذا المنهاج الواضح، والغرض الواجب اللازم، الذي لم يزل عليه الإجماع من الشيعة الإمامية المهتدية رحمة الله عليها، وعلى ذلك كان إجماعنا..»، (المقالات والفرق،م.س،ص106).

[2]- المقالات والفرق، م.س، ص105.

بعضها، وإهمال ترتيب النتائج على جملة منها، فقط من أجل ممارسة أكثر من إسقاط أيديولوجي لديه.

وقد ذكرنا هذه الأمثلة لتكون بمثابة نماذج لبقيّة الاستنتاجات التي عمل على تسطيرها في كتابه، محاولاً تجميع الشواهد عليها. وهو ما يعني أنّ مجمل ما سطّره الكاتب واستنتجه يحتاج إلى الكثير من التدقيق العلمي، والتمعّن في صحّته، فضلاً عن فحص تفسيره للنصوص ودلالتها.

6 - التبريريّة في معالجته لموضوع بحثه، بمعنى أنّه كان يسعى من أوّل بحثه إلى آخره إلى تبرير فكرة سوداويّة وجدّ سلبية عن الفكر الشيعي، والرواية الشيعيّة، وعن جميع ما يتّصل بالتشيّع من معتقد، وتاريخ، واجتماع.. لذلك تراه دائمًا ينحو إلى هذا المنحى السلبيّ في فهمه وتفسيره للنصوص والأحداث.

فعندما تناول موضوع الحيرة عمل بكلّ جهدٍ على تقديم صورة جدّ سوداويّة لهذا الحدث، فحشد بعضًا من النصوص والمصادر التي قد تخدم تظهير هذه الصورة، وأهمل ما سواها، وعمل على تأويل دلالة تلك النصوص وتوجيه تفسيرها بما يخدم بناء ذلك الفهم الذي يريد. كما لم يبحث في مآل حالة الحيرة، ولا في النجاح في تجاوزها بعد عقود من الزمن، ولا في دلالات هذا النجاح، ولا في نتائجه، ولا في تماسك أصحاب الإمام العسكري عليه السلام من بعده، واجتماعهم على الاعتقاد بوجود خلف له، وسعيهم إلى مواجهة حالة الحيرة تلك، ونجاحهم في ذلك.

إنّ التشديد على حالة الحيرة ودلالات حصولها، وإهمال القدرة على تجاوزها والنجاح في استيعاب جميع أو مجمل آثارها، ونتائج ودلالات هذا النجاح؛ كل ذلك يشي باللا موضوعيّة، وبشيءٍ من النمطيّة، وكثير من السوداويّة والسلبيّة في مقاربة مجمل ما يتّصل بالتشيّع من فكر، وتاريخ، ونص، ومعتقد، وسوى ذلك. وهو ما ساهم في دفع الكاتب إلى التغافل عن مجمل تلك الأبعاد التي قد توصف بالإيجابيّة في قضيّة الحيرة وغيرها.

إنّ الكاتب في قراءته السوداوية تلك كان يعبرّ عن نظرته إلى ذاك التاريخ وما اكتنفه من أبعادٍ دينيةٍ وكلاميّةٍ واجتماعيّةٍ وغيرها، ولم يكن يعبرّ عن التاريخ كما كان في الواقع. لقد

استخدم الكاتب التاريخ ليتّخذ منه منصّةً لينطق بما لديه هو، ولم يعمل على توفير الشروط العلميّة والمنهجيّة التي تدفع التاريخ إلى النطق بما لديه. فهو لم يعمل على استنطاق التاريخ، وإنّما أراد النطق به. التاريخ هنا يصبح مجرّد أداة للنّطق بما لدى الكاتب، ووسيلة له ليُفضي بما لديه. هنا تستطيع أن تقرأ الكاتب في بحثه أكثر مما تقرأ التاريخ في واقعه.

ومن الطبيعي للبحث الذي يكون محكومًا بكثير من التبرير والانتقائيّة وغيرها من الاختلالات المنهجيّة؛ أن يؤدّي إلى الوقوع في كثير من السقطات، والهنات، والأخطاء في معالجة البحث والاستنتاج منه، والخلاصات التي يفضي إليها، وهو ما حصل لكاتبنا العزيز.

7 - الديني والمجتمعي وانتقائيّة منهجيّة: في أكثر من موضع من كتابه نجد أنّ الكاتب ينتقل من أكثر من معطى مجتمعي ليثبت معطى ديني، من قبيل أنّه إذا حصل اختلاف في مجتمع ما حول أمرٍ ديني ما، فإنّه يتّخذ من هذا الاختلاف دليلاً على عدم وجود النص من دون أن يبحث في فرضيّات أخرى؛ من قبيل أنّ النّص موجود ولكن حصل الاختلاف لدوافع ودواعٍ أخرى غير دينيّة، أو أنّ النّص موجود، ولكن حصل الاختلاف؛ لأنّ ظروفًا موضوعيّة لم تسمح بإفشاء النّص، وبيان مضامينه بالمستوى المطلوب، أو ربّما للأمرين معًا....

ولذلك توجد فرضيات أخرى في تفسير الاختلاف وأسبابه لا بُدّ من الوقوف عندها، تحيل الاختلاف إلى سبب غير صحي (البغي)، وليس إلى فقد النص، حيث نجد أنّ القرآن الكريم يعزو سبب الاختلاف في بعض الموارد إلى تلك الدوافع غير الدينيّة، ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[1].

وفي موضوعنا نجد أنّ المصادر المختلفة تتحدّث عن وجود النص على الإمام المهدي عجل الله فرجه، وعن وجود كثرة من الروايات حول مجمل ما يتّصل بالإمام ومختلف القضايا ذات الصّلة، وعن أن أصحاب الإمام العسكري عليه السلام ـ جميعهم أو أكثرهم ـ كانوا على الاعتقاد بالنص...؛ لكن تجد أنّ الكاتب يتجاوز مجمل تلك المصادر، ويتغافل عن نصوصها، ويتمسّك من دون تدقيق أو تحقيق علميين بنص القمي فقط، ويفسّره كما يرغب من دون البحث في

[1]- سورة آل عمران، الآية 19.

مفاهيمه الأساسيّة، لينتقل بشكلٍ غير منهجيٍّ ـ من ما تضمّنه ذلك النص من حديث حول افتراق أصحاب الإمام العسكري عليه السلام بعد وفاته ـ إلى النتيجة التالية؛ بأنّ ذلك: «يدلّ... على عدم وجود إجراءات داخل الجماعة الشيعيّة، أو ضابطة مرجعيّة من نص، أو تعميم من الإمام، أو فهم راسخ بين الأتباع، أو طبقة محترفين لإدارة شؤون المقدس...»(ص359).

فالسؤال الذي يجب طرحه أنّه هل مجرّد حصول الاختلاف دليل على عدم وجود النص؟ أو على عدم وجود الدليل والبرهان والمعجزة و...؟

هل الاختلاف الذي حصل حول نبوّة محمد صلى الله عليه وآله دليل على عدم نبوّته؟ وهل الافتراق الذي حصل حوله برهان على عدم وجود المعجزة لديه؟ وهل الاختلاف الذي حصل حول نبوّة جميع الأنبياء دليل على بطلان نبوتهم ومعاجزهم؟ وهل الاختلافات التي حصلت وتحصل في التاريخ والماضي والحاضر دليل على عدم وجود ضابطة مرجعيّة لدى من يختلفون؟

من الغريب أن يقع الكاتب في هذا الخلل والخطأ المنهجي، وأن يتّخذ من المجتمعي مستندًا لإثبات الديني، وأي ديني؟ الديني الذي ينتقيه هو، ويكون محسومًا سلفًا لديه. وإلا لو كان المجتمعي دليلاً على وجود الديني، لماذا لم يعمد إلى الاستناد على ما ذكره الشيخ المفيد أو أبو سهل النوبختي حول اجتماع أصحاب الإمام العسكري عليه السلام ـ جميعهم أو أكثرهم ـ على وجود الخلف، وإمامته من بعده؛ دليلاً على وجود النص؟ لماذا لم يعتمد على أنّ الثقاة العدول المستأمنين على الأمر من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام قد اجتمعوا على وجود ولد له هو محمد بن الحسن المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف؛ دليلاً على وجود النصّ؟ ولماذا لم يستند إلى النجاح في تجاوز تلك الأزمة بعد سنوات أو عقود من الزمن ليستنتج بأنّ هذا دليل على وجود النص؟ لماذا ينتقل من المجتمعي إلى الديني في واقعة -من دون التحقيق العلمي فيها أو التدقيق التاريخي في صحّتها ومجمل ما يتّصل بها- ولا يقوم بذلك في وقائع أخرى؟ لماذا يُعمل منهجيّته في مورد يشتهيه، ولا يعمل هذه المنهجيّة في موارد أخرى تخالف ما يبغي الوصول إليه؟ لماذا هذه الانتقائيّة المنهجيّة في بحث يقدّمه كاتبه على أنّه عمل علميّ يمارس فيه منهجيّته بموضوعيّة وتجرّد، وهو في واقع الحال يمارس فيه انتقائيّة تعسّفيّة يمكن تلمّسها في موارد كثيرة في الكتاب؟ هذا وقد اقتصرنا هنا على مورد الحيرة لعلاقته ببحثنا هذا، وإلا فإنّه توجد موارد أخرى كثيرة أعرضنا عن ذكرها هنا.

8 - الهجوم على الرواية[1] والتهافت المنهجي: يتّخذ الكاتب موقفًا حادًا من الرواية الشيعيّة، ويرى فيها منتجًا من منتجات المزاج الاجتماعي[2]، وصناعة شعبيّة[3]، وأنّها «صناعة اجتماعيّة وسياسيّة غرضها تثبيت معتقد خاص اعتنقته جماعة خاصّة... ونزلتها منزلة الثابت الديني»[4]، و«هذا يجعل الرواية في سياقاتها التاريخية نتاجًا اجتماعيًّا..»[5]...

إذًا، الرواية ـ بحسب ادّعائه ـ ليست معطًى دينيًّا، وإنّما هي نتاج اجتماعيّ تقوم الجماعة الخاصّة بصناعته وتنزيله منزلةً دينيّةً.

والسؤال الذي يطرح نفسه أنّ الكاتب هل ساق ادّعاءه هذا على نحو الموجبة الجزئيّة (بعض الروايات صناعة اجتماعيّة)، أم على نحو الموجبة الكليّة (كلّ رواية صناعة اجتماعية)؟

يبدو من ظاهر كلامه أنّه يقصد الثانية، أي هو يريد أن يقول إنّ كلّ رواية هي صناعة اجتماعية، وأنّه لا توجد رواية تمثّل معطًى دينيًّا.

وبالتالي لا بدّ من ذكر هذه الملاحظات:

أوّلاً: إنّ هذا يتطلّب أن يقوم الكاتب بدراسة كلّ رواية على حدة لإثبات مدّعاه، أي إنّ عليه أن يدرس مئات آلاف الروايات (كما فعل الكليني وغيره)، وأن يستقرىء الروايات رواية رواية للوصول إلى تلك النتيجة، وإلاّ فإنّ مجرّد إطلاق هذه الدعوى لا يعتبر برهانًا عليها، وسوف يبقى كلامه مجرد دعوى تفتقر إلى الدليل والإثبات.

ثانيًا: كيف يفسّر الكاتب ما قام به الكليني (أو غيره) من عمل امتدّ إلى حوالي عشرين عامًا، وهو يجمع الروايات ويدقّق فيها ويميّز بينها، ويفرّق بين صحيحها وسقيمها، حتى اختار حوالي 16 ألف رواية من 300 ألف رواية؟ ألا يدلّ ذلك على وجود روايات صحيحة

[1]- ذكرنا هذه الملاحظة من جهة أن الذي ساهم بقوة وفعالية في معالجة أزمة الحيرة إنما هو تلك المنظومة الروائية الواررة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام؛ وعليه وجدنا من الضروري الردّ على بعض تلك الدعاوى التي تناولت هذه المنظومة، سواءً في هذه الملاحظة أو فيما يليها من ملاحظات.

[2]- وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، 403.

[3]- م.ن، ص453.

[4]- م.ن، ص405.

[5]- م.ن، ص404.

ليست نتاج المزاج الاجتماعي، وليست صناعة اجتماعية؟ ألا يدلّ ذلك على أنّ قسمًا من الروايات التي وصلت إلينا هي في نظر كبار علماء الحديث وبناءً على دراساتهم العلميّة؛ تمثّل معطًى دينيًّا، وليس منتجًا اجتماعيًا؟

ثالثًا: إذا كانت الرواية ـ كما قال الكاتب ـ صناعة اجتماعيّة، فما الذي حدا به إلى الاستعانة بهذه الرواية في موارد كثيرة من كتابه للاستدلال على ما يسعى إلى إثباته، حتى ذكر أربع روايات في صفحتين (408-409)، والخامسة في ما يليهما (ص411)، حيث من الواضح أنّه أراد أن يستفيد من هذه الروايات للتدليل على فكرة أو أخرى لديه.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يطرح الكاتب حكمًا ثم يخالفه بعد صفحات؟ كيف يحكم على الرواية أنّها صناعة اجتماعيّة ثم يسعى إلى الاستعانة بها والاستفادة منها؟ هل يصحّ أن تكون الرواية منتجًا اجتماعيًّا عندما تخالف معتقد الكاتب وخلفياته، ثم تستحيل إلى دليل يستند عليه عندما توافق أفكاره وقناعاته؟ ألا يعدّ هذا نوعًا من التهافت المنهجي أن يبادر الكاتب إلى إطلاق دعوى ثم يعمل إلى مخالفتها، دون تقديم دليل لا على تلك الدعوى، ولا على تلك المخالفة ؟[1]

9 - المعقوليّة التاريخيّة[2] أم المزاجيّة المعرفيّة: إنّ ادّعاء الكاتب لمعقوليّته التاريخيّة في التعامل مع الروايات في قبال مبنى (منهج) وثاقة الرواية؛ قاده إلى مزاجيّة فاضحة في التعامل معها، حيث آل الأمر إلى نوع من الذاتيّة التي تتميّز بسطحيّة واضحة في بعض الأحيان، فأصبحت المعقوليّة تلك معقوليّة الكاتب نفسه، ومعقوليّة مسبقاته المعرفيّة وإسقاطاته الفكريّة.

ولنا على دعوى الكاتب الملاحظات التالية:

أوّلاً: لا يوجد تنافٍ بين مبنى (منهج) الوثاقة للرواية وبين معقوليّتها التاريخيّة ودرجة

[1]- سوف يأتي بعد صفحات كيف أنّ الكاتب استند على إحدى الروايات (تأبير النخل) للوصول إلى نتائج هائلة من دون التحقيق العلمي والتاريخي في تلك الرواية؛ وهو ما يظهر مستوى الانفصام المنهجي الذي يعاني منه، والذي انبنى عليه مجمل عمله.

[2]- لقد أراد الكاتب توظيف هذا المنهج (المعقولية التاريخية) ليلغي دفعة واحدة مجمل تلك المنظومة الروائية لأهل البيت عليهم السلام، والتي أسهمت في علاج ازمة الحيرة؛ ومن هنا وجدنا من المطلوب التعرض لهذه القضية والردّ عليها.

احتمال فعليّتها، بل يمكن أن يكون معطى الوثاقة أحد عناصر المعقوليّة التاريخيّة للرواية، إذ إنّ دراسة البعد السندي ـ بل جميع الأبعاد الحديثيّة ـ قد يتّصل بواقعيّة الرواية، وينعكس على نسبة احتمال وقوعها، ويصبّ تاليًا في معقوليّتها.

ثانيًا: إنّ منهج المعقوليّة التاريخيّة يستلزم أن يستجمع الكاتب جميع المعطيات التاريخيّة وغير التاريخيّة ذات الصلة بالرواية، وأن يقوم بعمله هذا في الروايات رواية رواية، حتى يمكنه الحكم عليها وعلى دلالتها؛ فهل التزم الكاتب بلوازم هذا المنهج عندما حكم على الرواية بأنّها صناعة اجتماعيّة أو نتاج مزاج اجتماعي...؟ أم إنّه غادر هذا المنهج، واستسهل إصدار حكم جارف على جميع الروايات الدينيّة بمعزل عن المنهج الذي نظّر له؟

ثالثًا: إنّ هذا المنهج لا ينطبق فقط على الرواية (الدينية)، بل ينطبق أيضًا على أيّ نصّ تاريخيّ. وعليه، أن يتمّ إعمال هذا المنهج في الرواية الدينيّة، دون إعماله في المعطى التاريخي ذي الصّلة بتلك الرواية؛ هذا يعني انفصامًا منهجيًّا في توظيف المنهج وإعماله.

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل التزم الكاتب بمنهجه هذا ولوازمه عندما حاول الاستفادة من نص الأشعري القمي في (المقالات والفرق) حول الفرق الشيعية بعد وفاة الإمام العسكري عليه السلام، ليصل إلى نتائجه التي أعتقدُ أنّها كانت محسومة سلفًا لديه؟ فهل استقصى جميع المصادر ذات الصلة؟ وهل استجمع جميع النصوص التي ترتبط بموضوع بحثه؟ وهل قام بالتحقيق في تلك المصادر؟ وهل قارن بين تلك النصوص وحاول أن يحلّ التعارض فيما بينها؟

وهل استوعب جميع المعطيات التاريخية وغير التاريخية ذات الصلة بموضوع بحثه؟ وهل عمل على دراسة جميع الظروف التاريخية والاجتماعية التي رافقت وسبقت حالة الحيرة تلك لفهمها بشكل أفضل، وتجنّب أيّة عمليّة تأويل ذاتي للحدث ودلالاته؟ وهل حاول أن يستفيد من أهل الخبرة والاختصاص في تلك المصادر وعلومها ومجالاتها المعرفيّة؟ وهل وقف على مجمل تلك الآراء المخالفة لرأيه، وتلك المراجع التي قدّمت رؤى ونظريات مخالفة لما لديه؟

أم إنّ الكاتب تخلّى عن اللّوازم المنهجية والبحثيّة لمنهجه التاريخي الذي ادّعى، وحاول أن يبني بناءاتٍ هائلةً مستندًا على نص أو آخر، وعلى مصدر أو آخر، عندما وجد في تلك

النصوص والمصادر ضالته المعرفية دون أن يلتزم بتلك الخطوات المنهجيّة في بحثه؟

لقد نظّر الكاتب لذاك المنهج (المعقوليّة التاريخيّة) في التعامل مع الرواية والنص التاريخي؛ لكنّه غادر منهجه وتخلّى عنه عندما تعلّق الأمر بقضيّة الحيرة مثلاً، فلم يبحث في جميع تلك المعطيات التي تتّصل بهذه القضيّة، ولم يستوعب بحثه جميع موضوعاتها، وإنّما أجمل البحث، وبالغ في الاستنتاج.

أن يدرس الكاتب ظاهرة التشيّع في حضورها التاريخي[1] وفي تمظهراتها المجتمعيّة واستراتيجياتها السياسيّة[2]؛ أمر في غاية الأهميّة، لكن هذا يترتب عليه لوازم منهجيّة وبحثيّة عديدة، لم يلتزم بها الكاتب، ولم يكن وفيًا لمنهجه فيها. فما فعله أنّه نظّر لذاك المنهج، ثم انقلب عليه في ميدان البحث، و(الحيرة) مثال ذلك.

رابعًا: كيف يمكن في تطبيقنا لهذا المنهج أن نتجنّب تأثيرات العوامل الذاتيّة، والخلفيّات الفكريّة، والمسبقات المعرفيّة الخاصّة بكلّ كاتب وباحث؟ ألا يمكن أن يدرس باحثان رواية واحدة فيرى الأوّل معقوليّة تاريخيّة، ويرى الثاني لا معقوليّة تاريخيّة؟، ألا يمكن أن تؤول المعقوليّة هنا إلى معقوليّة الباحث نفسه، أي يمكن أن تستحيل إلى حدٍّ بعيد معقوليّة ذاتيّة غير موضوعيّة؟ ألا يمكن الحديث هنا عن النسبيّة في المعقوليّة؟ أليس ممكنًا أن يفتح هذا الإعمال المنهجي ـ دون ضوابط منهجيّة ـ الباب على كثير من الإسقاط المعرفي، والانفصام المنهجي، والاستنساب الفكري في تطبيق هذا المنهج، وتوظيفه؟

خامسًا: وحتى لا يبقى كلامنا مجرّد بحث نظريٍّ، سوف نشير هنا ـ وإن كان هذا يحتاج إلى بحث مفصّل ليس هنا محلّه، وكمثال على ما نقول إلى كيفية تعامل الكاتب مع رواية (تأبير النخل)، والتي أراد أن يتّخذ منها ومن غيرها من الروايات (82-89) مستندًا على أنّ «تدبيره (النبي صلى الله عليه وآله) لم يكن كلّه بوحي من الله..]و[أنّ حدود الإلزام في تعليمات النبي صلى الله عليه وآله محصورة بما كان وحيًا من الله» (ص85)، «وأنّ هناك تدبيراً كلّف النبي بالقيام به وفق الأسباب الطبيعية والخبرات... التي قد تصيب حينًا وتخفق حينًا آخر» (ص86)، مما يعني أنّ النبي صلى الله عليه وآله ـ بحسب كلامه ـ قد يخطئ استنادًا إلى تلك الأسباب التي قد تخفق، فتؤدّي إلى أن يخفق (يخطئ) النبي صلى الله عليه وآله نفسه في تدبيره، وأنّه «كان واضحًا منذ بداية النبوّة أنّ

---

[1]- م.ن، ص9.

[2]- م.ن، ص14-15.

السياسة كانت دومًا خارج صلب الدين الذي يدعو إليه النبي...» (ص86)، إلى أن يصل إلى بيت القصيد، وغاية كلّ ذلك التنظير الكلامي ـ السياسي، الذي عملت عليه بعض المدارس الكلاميّة تاريخيًا، وهو: «أن الشأن السياسي، وتداول السلطة ومفهوم الحكم كان يقرّره العرف، وما ارتكز في أذهان الناس من قواعد في ممارستها واتخاذ القرار فيها، وهي في جزء كبير منها متوارث مما قبل الإسلام..» (ص89).

إذًا، السلطة وتداولها أمر يتبع للعرف ـ وليس للنبوة ـ وعندما تكون تلك الأعراف بالية ومتخلّفة وغير قادرة على صناعة سلطة عادلة وعصريّة و...؛ فسوف تكون تلك السلطة على شاكلة تلك الأعراف، وعندها لن يكون صعبًا أن نعرف لماذا ينتشر في مجتمعاتنا ودولنا الفقر والفساد والتخلّف والتبعيّة والاستبداد واللا عدالة وغيرها من مفاسد السلطة ومثالبها. هنا لن نذهب إلى بحث فكريّ لمناقشة هذه الأفكار من أنّ السياسة خارج صلب الدين، وأنّها شأن دنيوي بحت، وأنّ النبيﷺ قد يخطئ في ذاك المجال، وأنّه لا إلزام باتباع رأي النبيﷺ وأمره في هذا الشأن، وأنّه قد يتساوى رأيه مع رأي غيره فيه، إن لم يكن أقلّ منه...، والتي (أي تلك الأفكار) تعدّ فكرة فصل الدين والنبوة عن الدنيوي والسياسي الأساس فيها، حيث لن نناقش هنا هذه النتيجة (أو الغاية) ـ وإن كان كلامه في هذا المورد غير صحيح[1] ـ التي وصل إليها، وإنّما كيفيّة تعامله مع تلك الرواية (تأبير النخل) من خلال منهج المعقولية التاريخيّة لديه.

وخلاصة الرواية: «أنّ النبيﷺ مرّ بقوم يلقحون [النخل]، فقال: لو لم تفعلوا لصلح، قال فخرج]النخل[شيصًا[2]*. فمرّ بهم، فقال ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا، قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم»[3].

وهنا نريد أن نستأذن الكاتب لنجري نوعًا من البحث العلمي، ولنُعمل منهجه في المعقوليّة التاريخيّة، الذي يقتضي مساءلة هذا النّص، واستجماع جميع أو مجمل المعطيات ذات الصلة به، قبل الذهاب إلى توظيفه، كما فعل الكاتب نفسه.

[1]- من المناقشات التي قد ترد على هذه الفكرة هو إنه إنّ قلنا إنّ فلسفة دخالة الوحي في الشأن البشري هي (اللطف) وما يقتضيه من هداية وإصلاح وقسط وعدل..؛ فالسؤال الذي يطرح هو إن تلك الفلسفة (ولوازمها) هل تقتصر مقتضياتها على الشأن الأخروي أم تشمل الدنيوي أيضاً؟ هل تقتصر على الروحي أم تشمل المادي أيضاً؟ هل تقتصر على العبادي أم تشمل الاجتماعي والسياسي أيضاً؟.

[2]- أي إنّ النخل حمل تمراً رديئاً لم ينضج بسبب من عدم التلقيح.

[3]- صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت، ج7، ص95.

وهو ما يتطلّب إيراد جملة من المناقشات، وأن نطرح الأسئلة التالية، لنرى مدى إمكانية وقوع هذا الحدث:

الأوّل: هل عرض هذا الخبر على القرآن الكريم، وقارنه مع بقية الروايات المخالفة لدلالته ليرى مدى صحته؟

الثاني: كيف أمكن لنبيّ وُصف بأنّه «لعلى خلق عظيم»[1]، أن يتدخّل في أمر لا يعنيه؟ هل يصحّ أن يكون النبيﷺ طفيليًّا إلى هذا الحدّ ـ بناءً على ما يُفهم من الرواية ـ (حاشا النبيﷺ أن يكون كذلك)، ليقدم على هكذا تصرّف لا يقدم عليه من يمتلك حدًّا أدنى من الرزانة والحكمة الشخصيّة في تصرّفاته؟

الثالث: هل يمكن لنبي، تلك صفته (على خلق عظيم)، أن يتحدّث بما لا علم له به، وأن يأمر الناس بما لا خبرة له فيه، وأن يخالف القرآن الكريم، الذي يقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[2]؟

الرابع: هل يمكن لذلك النبيﷺ أن يوقع أولئك المزارعين في الضرر، وأن يسبّب لهم ذلك الضرر الزراعي (خروج النخل بعدها شيصًا)، وهو الذي يقول: «لا ضرر ولا ضرار»؟[3]

الخامس: إنّ حاجة النخل إلى التأبير (التلقيح) من أوضح واضحات زراعة النخل، ومن بديهيات هذا العمل الزراعي؛ والسؤال أنّه هل يصحّ أن يخالف النبيﷺ أمرًا على هذا المستوى من الوضوح والبداهة، ويعتمده جميع المزارعين، ويعرف ضرورته القاصي والداني منهم، وهو أمر لا يقبل الشك، ولا يحتمل المخالفة لما يترتّب على مخالفته من نتائج؟

السادس: هل يمكن للنبيﷺ ـ وأتكلم هنا بشريًّا ـ أن يجهل تلك المسألة (تأبير النخل) - على وضوحها- وقد عاش بين ظهراني أولئك المزارعين الذين يعملون في تلك الزراعة، وتنقل بين بساتينهم، وعاين أعمالهم، وسمع منهم، وعني بأوضاعهم، واهتمّ بأحوالهم؟ ألا يكون حاله عندها كحال من يجهل أنّ وسائل النقل -مثلاً- في عصرنا تحتاج إلى الوقود في سيرها؟

---

[1]- سورة القلم، الآية4.

[2]- سورة الإسراء، الآية36.

[3]- الكليني، الكافي، م.س، ج5، ص280.

السابع: إنّ طبيعة الموقف تقتضي أن يبادر النبيﷺ ـ طالما أنّه لا علم لديه بالأمر ـ إلى سؤال أولئك المزارعين عن فعلهم، والتأكّد مما يقومون به...؟ فلماذا لم يبادر النبيﷺ إلى سؤال أولئك المزارعين، والتعلّم من خبرتهم، والاستفادة منهم؟ ولماذا يتوجّه إليهم بالأمر مباشرة بدل سؤالهم عن عملهم؟

الثامن: إن كان النبيﷺ يعلم أنّ المزارعين أعلم بأمور دنياهم، فكيف يأمرهم بأمر هم أعلم به منه؟ ألا يصحّ القول هنا إنّ هذه الرواية تحمل في نفسها التهافت؟ لأنّ لازم أنّهم أعلم بأمور دنياهم ألاّ يتدخّل النبيﷺ (قائدًا، آمرًا..) في دنياهم، وعندما يتدخّل النبيﷺ في دنياهم، فلازمه أنّه أعلم منهم بأمور دنياهم.

التاسع: إن قلنا إنّ النبيﷺ لم يكن يعلم بأنّ الآخرين أعلم منه بأمور دنياهم، فالسؤال الذي يطرح نفسه أنّه هل يمكن للنبيﷺ ألاّ يعلم حدود ما هو معني به، أو هو غير معني به؟ وكيف أمكن لمقولة (أنتم أعلم بأمور دنياكم) أن تغيب عنه رغم أنّها تشكّل حدًا فاصلاً بين دوره كنبي وبين البعد الدنيوي؟، وهل كان النبيﷺ محتاجًا إلى أن يقع في هذا الخطأ، ويوقع النّاس في الضرر، حتى يصل إلى معرفة الحدّ الفاصل بين ما هو معني به وما هو غير معني به؟

العاشر: إذا قلنا إنّ النبيﷺ يمكن أن يخطئ في رسالته إلى خارجها، فما المانع أن يخطئ النبيﷺ في رسالته إلى داخلها، بمعنى أنّه إذا أمكن أن يخطئ فيُدخل في دوره ما ليس من دوره (عندما تصدّى لتأبير النخل وهو ليس معنيًا به)، فما المانع أن يحصل عكس ذلك، بأن يكون هناك أمرٌ ما هو معني به، لكنّه يخطئ فيتعامل معه باعتبار كونه غير معني به؟ فما الذي يمنع هذا الاحتمال طالما أنّ الخطأ في حدود ما هو معني به أو غير معني به وارد، وطالما أنّ العصمة فيما يدخل في دوره وما يخرج منه منتفية؟

الحادي عشر: إذا قلنا إنّ النبيﷺ يمكن أن يخطئ في رسالته إلى خارجها، فما المانع أن يخطئ في رسالته داخلها (وليس إلى داخلها)، بمعنى أنّه إذا قلنا بأنّ النبيﷺ يمكن أن يخطئ عندما اعتقد أنّ هذا الشأن الدنيوي من شؤونه، فما المانع أن يقال بأنّ النبيﷺ يمكن أن يخطئ في أي مسألة من مسائل رسالته، في تصوّره لها، أو في بيانها، وبيان حدودها، وتفصيلها، ومجمل ما يتصل بها؟ فإن كان الخطأ

واردًا فيما يتّصل بحدود رسالته، فما المانع أن يكون الخطأ واردًا داخل رسالته؟

وإن قيل أنّ الله تعالى يعصمه داخل رسالته؛ فيجب القول إنّ العصمة في (داخل الرسالة) تستلزم العصمة في حدود ذلك الداخل؛ لأنّ حدود ذلك الداخل هي من لوازمه، إذ إنّ المعرفة بالداخل تتضمّن حكمًا المعرفة بحدوده.

الثاني عشر: هل يصحّ للنبيﷺ أن يتصرّف بما يمكن أن يسيء إلى شخصه ومكانته ودوره وسمعته، بل إلى ما يمكن أن يسيء إليه كنبي يبلغ عن الله تعالى؟ إذ إنّ ارتكاب هذا النّوع من الأخطاء يمكن أن يؤدّي إلى الانتقاص منه، وإلى تسلّل الشكّ إلى نفوس النّاس فيما يخبرهم به، أو يبلغهم به، أو يأمرهم به.

الثالث عشر: إذا كان الوحي يرافق النبيﷺ ليحول بينه وبين الوقوع في هكذا نوع من الأخطاء، فلماذا تركه الوحي في هذا الحال؟ ولماذا لم يحل دون وقوعه في هذا الخطأ مع ما يترتّب عليه من مفاسد عديدة وكثيرة تتّصل حتى بدوره كنبي؟

الرابع عشر: إن كان صحيحًا ما ذكر من أنّ النبيﷺ قد تعلّم من خطئه هذا، فكان يجب أن يقول أنتم أعلم بشؤون نخلكم وزراعتكم، فلماذا عُمل على تعميم النتيجة التي خلصت إليها الرواية إلى جميع شؤون الدنيا، بما فيها السياسية؟ ولماذا بُنيت الرواية (القصة) بطريقة يظهر فيها النبيﷺ أنّه أقلّ علمًا من غيره بجميع شؤون الدنيا؟ ألا يشير ذلك إلى أنّ واضع الرواية كان يريد أن يصل إلى هذه النتيجة، فابتكر هذه القصّة من أجل أن يقول إنّ النبيﷺ لا صلة له بالدنيا والسياسة، وأنّ هذا الأمر هو من شأن النّاس، ليؤول الأمر بحسب الواقع إلى أنّه من شأن السّلطان؛ لأنّه ـ وبحسب تلك الرواية ـ الأعلم بشأن السياسة من النبيﷺ، ليكون هذا الأمر مستندًا للسلطان للتفلت من مجمل الحدود الدينيّة؛ لأنّه الأعلم بالدنيا والسياسة وما تقتضيه من لوازم، قد تتقدّم على جميع أو مجمل الضوابط الدينية، وللأسف هذا ما حصل في التاريخ الإسلامي.

الخامس عشر: لقد اكتشف أولئك المزارعون أنّ النبيﷺ قد أخطأ بحقهم بعد أن خرج النخل شيصًا؛ أليس ممكنًا أن يكون قد وقع كثيرون ضحية لأخطاء مماثلة قد ارتكبها النبيﷺ بحقهم ـ طالما أنّ النبيﷺ يصحّ أن يرتكب هذه الأخطاء ـ من دون أن يعلموا أنّ النبيﷺ قد أخطأ بحقّهم، أو أغراهم بالوقوع في هذا الخطأ الدنيوي أو ذاك؟ كيف

يفسّر الكاتب هذا الاحتمال الذي تترتب عليه لوازم معرفيّة وتاريخيّة عديدة؟

السادس عشر: لو فرضنا أنّ ذلك الخطأ قد حصل من النبيﷺ، ولنفترض أيضاً أنّ الوحي قد صحّح ذلك الخطأ؛ فالسؤال: لماذا ينتظر الوحي طوال تلك المدّة حتى يخرج النخل شيصًا، ويفسد الثمر ليخبره بأنّ الآخرين أعلم بأمور دنياهم؟ ألم يكن الأجدى والأفضل أن يتم تدارك الموقف قبل وقوع تلك الكارثة الزراعيّة وذاك الضرر، حتى يستطيع أولئك المزارعون تجنّب كارثتهم هذه وضررهم ذاك؟

وأيضًا لو كان تصحيح الموقف من النبيﷺ نفسه، فلماذا ينتظر كل تلك المدّة ليقوم بذلك، مع أنّه كان يستطيع أن يجنّب المزارعين ضررهم بأقلّ جهد وأبسط الكلام؟

السابع عشر: لماذا لم يبادر أولئك المزارعون إلى مناقشة النبيﷺ فيما طلبه منهم، رغم أنّ المسألة (ضرورة تأبير النخل) يجب أن تكون على مستوى عالٍ من الوضوح لديهم، ومع كونها مما يترتّب على مخالفتها كثير ضرر لهم؟ مع أنّه قد نقل إلينا الكثير من الموارد التي عمد فيها المسلمون إلى مناقشة النبيﷺ في مسائل أقلّ وضوحًا بكثير من هذه المسألة.

الثامن عشر: كيف يفسّر الكاتب تصدّي النبيﷺ للكثير من الشؤون الدنيويّة والسياسيّة والعسكريّة وغيرها؟، فإن كانت النّاس أعلم بأمور دنياها، ألم يكن من الواجب أن يترك النبيﷺ شؤون الناس للناس، بما فيها السياسية والعسكريّة؛ فلماذا أقحم نفسه في تلك المجالات التي ـ بحسب تلك الرواية ـ هو أقل علمًا فيها؟ إلاّ إذا أراد الكاتب أن يقول إنّ النبيﷺ قد اكتشف هذه الحقيقة متأخّرًا، بعد أن قاد الجيوش، وجهّز السرايا، وخاض الحروب، وبنى دولته، وساس الناس فيها، وبقي يقوم بمهامه هذه لسنوات، ثمّ ليكتشف أخيراً أنّه كان على خطأ بسبب قصة تأبير النخل تلك؟!

التاسع عشر: ما الحكمة في أن يقحم النبيﷺ نفسه في هذا الموقف؟ وما الفائدة التي تترتّب على ذلك؟ ألم يكن ممكنًا تجنّب جميع سلبيات هذا الفعل؟ ألم يكن متاحًا الوصول إلى تلك النتيجة (أنتم أعلم بأمور دنياكم) من دون ارتكاب تلك الأخطاء، والانزلاق إلى تلك المفسدة؟ وما هي الضرورة التي تقتضي الدخول في ذاك الموقف، مع ما يترتّب عليه من سلبيات، وما يمكن أن يثيره من إشكاليات؟

العشرون: ألم يكن من اللازم منهجيًّا أن يتعقّب الكاتب الذين رووا هذه الرواية، وأن

يتبيّن مدى علاقتهم بالسلطان، ومتى صدرت هذه الرواية، وفي أيّ تاريخ، والميول السياسيّة والكلاميّة لمن روى هذه الرواية، وطبيعة الظروف التي كانت سائدة آنذاك، والصراعات الفكريّة والسياسيّة في ذلك الزمن، ومن الذي تبنّى هذه الرواية أو عمل على الاستفادة منها، وفي أي الموارد استفيد منها، وأيّ المصادر التي أدرجتها، وماذا كان موقف بقية الآراء والمدارس الفكريّة منها، وماذا كانت ملاحظاتهم عليها؟ إلى غيرها من الأسئلة التي يمكن أن تطرح في هذا السياق.

الواحد والعشرون: ألا توجد فرضيّات تاريخيّة أخرى تقف خلف هذه الرواية، تستحق أن تطرح وتدرس من خلال المنهج المفترض؟ ولماذا التأكيد على تلك الفرضيّة التي يميل إليها الكاتب، وإهمال بقيّة الفرضيّات؟ أليس ممكنًا أنّ هناك من كان يريد أن يقول إنّ النبيﷺ ليس له علاقة بشؤون الدنيا، بما في ذلك شؤون الرئاسة والخلافة، وأنّ عامّة الناس هم أعلم بها من النبيﷺ؛ فعمل على وضع هذه الرواية ليقابل بها طرح مدرسة أهل البيت(ص) في هذا الموضوع، من أنّ النبيﷺ قد استخلف عليًا ليكون خليفة له من بعده؟

أليس ممكنًا أنّ هذه الرواية لها علاقة بالصراع الكلامي الذي كان قائمًا بين من كان يقول إنّ النبيﷺ كان أعلم بشؤون الدنيا فاستخلف، وبين من كان يقول إنّ النبيﷺ لم يكن أعلم بشؤون الدنيا فلم يستخلف؟

الثاني والعشرون: يبدو من الرواية أنّ النبيﷺ كان جازمًا في حكمه بعدم تأبير النخل (لو لم تفعلوا لصلح)، والسؤال: من أين مصدر هذا الحكم؟ هل هو من الوحي؟ فيجب ألا يخطئ؛ أم هو من الخبرة البشريّة، فهي بمستوى من الوضوح لا يسمح بالوقوع في هذا الخطأ؛ فكيف يمكن تفسير هذا الخطأ، وما هو مبرّره المعرفي؟

الثالث والعشرون: إنّ مسألة تأبير النخل مسألة عامّة البلوى، ولو صحّت الحادثة لوجب أن تأخذ أبعادًا كبيرة زراعيّة واجتماعيّة و...، لكن الرواية لم تعرض لأيّ من تلك الأبعاد والتداعيات ـ على أهميّتها وخطورتها ـ، وإنّما أظهرت الموقف بطريقة مختلفة، تبدو فيها الأمور بمنتهى الانسيابيّة، بل والانفصام عن المقتضى التاريخي للحدث.

الرابع والعشرون: لم تُظهر الرواية أنّ النبيﷺ كان معنيًا بتفسير موقفه السابق (نهيه عن تأبير النخل)، وتحمّل نتائج ذلك الموقف، وإزالة الالتباسات التي يمكن أن تنشأ من كلامه،

أو أنّه عمد إلى تصحيح ذلك الموقف، وإنّما أظهرت الأمر بشيءٍ من اللا مبالاة تجاه جميع تلك القضايا على حساسيتها؛ وهو ما لا ينسجم مع مقتضيات الأمور وشخصيّة النبيﷺ.

الخامس والعشرون: الكلمة المفتاحيّة في رواية التأبير هي العبارة الأخيرة منها (أنتم أعلم بأمور دنياكم)، والتي تعني فصل الديني عن الدنيوي في شخصيّة النبي ودوره.

والسؤال الذي يطرح نفسه أنّه إذا قاربنا التاريخ الإسلامي لاحقًا لمن حكم باسم النبيﷺ وخلافته، فهل اعتمد هؤلاء الحكّام نظريّة الفصل بين الديني والدنيوي، أم نظريّة الوصل بينهما؟ فلماذا نجد ذلك الوصل بين الديني والدنيوي (وبغض النظر عن مبرّراته) لدى من حكم باسم النبيﷺ، في حين ينكر على النبيﷺ ذلك؟ وهل يصحّ الوصل لدى من خلف النبيﷺ، ولا يصحّ لدى النبيّ نفسه؟ فلماذا التنظير لنظريّة الفصل لدى النبيﷺ، في مقابل تبرير الوصل ـ ولو جزئيًّا ـ لدى من حكم باسمه؟

السادس والعشرون: لنفترض جدلاً أنّ النبي(ص) كان يعتقد أنّه الأعلم بأمور الدنيا ثم حصلت حادثة التأبير، فاكتشف أنّه كان مخطئًا باعتقاده هذا؛ ألا يقتضي هذا الاكتشاف أن ينسحب النبي من جميع شؤون الدنيا، بما في ذلك الرئاسة، والدولة، وقيادة الشأن العام وإدارته...؟ لكن ما نجده في سيرة النبيﷺ إلى آخر حياته هو خلاف تلك المقولة (أنتم أعلم بأمور دنياكم)، ويتنافى معها.

السابع والعشرون: إنّ التسليم بمقولة (أنتم أعلم بأمور دنياكم) يعني فصل الدين عن البعد الدنيوي، وهو يعني فصل النصّ الديني والقرآني خاصة عن البعد الدنيوي، وهو يعني أن يكون القرآن الكريم كتاب بعدٍ روحي وأخروي محض، وأن لا يشتمل على أي من القضايا الدنيوية والمادية والاجتماعية والسياسية..، وفي هذا ندعو الكاتب إلى قراءة القرآن الكريم مجدّدًا.

الثامن والعشرون: إنّ ما يفهم من مقولة (أنتم أعلم بأمور دنياكم) أنّ الوحي لم يأذن للنبيﷺ أن يدخل في أمور الدنيا ـ وإلا لو أذن له لوجب أن يزوّده معرفيًّا بما يحتاج إليه فيها ـ؛ والسؤال الذي يطرح هو أنّه كيف للنبيﷺ أن يدخل في مجال لم يأذن له الوحي بدخوله، فهل يجوز على النبيﷺ أن يتجاوز ما يسمح به أو لا يسمح به الوحي، وأن يخالف ما رسمه الله تعالى له من حدود لرسالته ودوره وفعله؟

التاسع والعشرون: يذكر الكاتب في بعض الموارد تدخّل النبيﷺ في أمور سياسيّة غاية

في الأهميّة، من قبيل إرادته أن يولي الإمام علي عليه السلام خلافته «... إنّه (الإمام علي عليه السلام) يزعم أنّ رسول الله أراد الأمر له. فقال (عمر) يابن عباس أراد رسول الله الأمر..»[1]؛ والسؤال : إن كان النبي صلى الله عليه وآله غير معنيّ بالشأن الدنيوي والسياسي، بل هو أقلّ علمًا من غيره بهذا الشأن ـ بناءً على تلك المقولة ـ؛ فكيف يفسّر الكاتب تدخّل النبي صلى الله عليه وآله في واحدة من أخطر القضايا السياسيّة وأهمّها على الإطلاق؟

أما أن يقول الكاتب بأنّ ذلك هو من قبيل الرغبة والإرادة الشخصيّة، فهو من عجيب التأويل، وذلك لأنّ النبي صلى الله عليه وآله إن لم يكن معنيًّا بالشأن الدنيوي والسياسي فكان عليه أن يحترم حدود ما هو معنيّ به، وأن لا يُقحم نفسه في مجال ليس له من دور فيه، وأن يحجم عن أن يتكلّم في ذلك الأمر (الخلافة)، مع ما قد يؤدّي إليه ذلك من التباسات ومفاسد وخلاف، وأن يوقّر نفسه عن إبداء رغبته الشخصيّة طالما هي مجرّد رغبة، وطالما أنّ الآخرين غير ملزمين بها، مع أنّ الكاتب نفسه ينقل في كتابه نصًّا عن النبي صلى الله عليه وآله يؤكّد فيه أنّ توليته الإمام علي عليه السلام ليست إرادة شخصيّة له، وأنّها من الله تعالى «.. والذي لا إله إلا هو إنّ هذا من الله»[2]، لكنّه يتجاوز هذا النص ويتناساه. وهو من الموارد العديدة التي ينقل فيها الكاتب الشيء ونقيضه، لكنّه يختار منهما ما ينسجم مع قناعاته الشخصية وميوله الفكريّة.

الثلاثون: توجد بعض المناقشات التفصيليّة التي تتّصل بفهمه لتلك الرواية، حيث إنّ بعض استنتاجاته في كتابه لا تنسجم مع دلالة تلك الرواية؛ والتي منها أنّه عندما يتحدّث في العلاقة بين النبي صلى الله عليه وآله وتلك المسائل ذات الطابع العام؛ يقول «.. لا بمعنى أنّ النبي كان له رأي خاطئ..»[3]؛ لكن ما يُفهم من رواية التأبير أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد أخطأ فيما قاله للمزارعين؛ والتي منها أنّ رأي النبي صلى الله عليه وآله في المسائل الحياتيّة «يتساوى.. مع غيره» (ص83)، مع أنّ ما يفهم من الرواية أنّ رأي النبي صلى الله عليه وآله أقل من رأي غيره في الأمور الدنيوية «أنتم أعلم بأمور دنياكم»؛ والتي منها -بحسب ما يذهب إليه- أنّ تدبير النبي(ص) في الشأن السياسي «.. لم يكن كلّه بوحي من الله»[4]، ممّا يفهم من عبارته أنّ بعضه كان بوحي من الله؛ مع أنّ ما يفهم

---

[1]- وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص132.

[2]- م.ن،ص85.

[3]- م.ن، ص83.

[4]- م.ن، ص85.

من الرواية وإطلاق عبارتها «أنتم أعلم بأمور دنياكم» هو أنّهم أعلم من النبيﷺ بجميع أمور الدنيا، بما فيها السياسية، وهو ما يخرج الوحي من دائرة التدبير السياسي؛ لأنّه لا يمكن القول إنّ البشر أعلم من الوحي في مجال التدبير السياسي؛ إلا أن يذهب كاتبنا إلى التبعيض بأنّ الوحي يتدخّل في شأن سياسي ولا يتدخّل في آخر؛ وهذا ما يقود إلى السؤال عن فلسفة هذا التبعيض وهذه الانتقائيّة ومبرّراتها، وأنّه لماذا يتدخّل الوحي في شأن سياسيّ ويتعالى على آخر؟ وألا يخالف هذا جملة ما استنتجه الكاتب؟ إذ إنّ مجرّد أن يتدخّل الوحي في شأن سياسي، فهو يعني أنّ الوحي غير منفصل عن هذا الشأن، وأنّه ليس صحيحًا أن نتعسّف في تأويل النصوص ذات الدلالة السياسية (نص الغدير مثلاً) بناءً على نظريّة الفصل الحادّ بين الديني والدنيوي؛ وأنّه من الضروري أن نُعمل منهج المعقوليّة التاريخيّة بتجرّد وموضوعيّة ومنهجيّة في جميع تلك الروايات التي نظّرت للفصل بين الديني والدنيوي، خصوصًا ما كان يتّصل منها بالخلافة وتداول السلطة.

إنّ هذه النقاشات وغيرها كان يجب أن يقوم بها الكاتب إن أراد أن يكون وفيًا لمنهجه في هذا المورد، لكن اعتقد أن تنظيره المنهجي ذاك (المعقولية التاريخية) لم يكن إلا وسيلة لتقديم قناعاته الذاتيّة ـ بما في ذلك موضوع الحيرة ـ في قالب علميّ موضوعيّ منهجيّ، ودليلنا على ما نقول أنّه تنكّر لمنهجه هذا وغادر شروطه، وانقلب عليه في موارد عديدة من كتابه، عندما كان يجد أنّ رواية أو أخرى تنسجم مع الغايات التي يريد أن يصل إليها، والأفكار المسبقة لديه.

إنّ الاستناد إلى تبريره المنهجيّ في المعقوليّة التاريخيّة لأخذ قضيّة الحيرة إلى غايات ونتائج معروفة سلفًا، ولإعطاء تلك النتائج مشروعيّتها للمنهجيّة؛ لم يكن عملاً منهجيًّا؛ لأنّه فرّق بين التنظير لمنهج بغرض توظيفه من خلال شروطه العلمية الصحيحة، وبين اعتماده كذريعةٍ لتبرير نتائج مبتوتة سلفًا، وتغليفها بذلك المنهج وثوبه.

10 - الطفرات الاستدلاليّة، أو القفز غير المنهجي الذي كان يمارسه بين المقدمات والنّتائج. وهو ما فتح الباب واسعًا لديه للوقوع في كثير من الإسقاط المعرفي والانزلاق إلى استنتاجات لا تنسجم منطقيًّا مع مقدّماتها، ولا يوجد بينها وبين تلك المقدّمات ارتباط منهجيّ ومنطقيّ.

وينبغي الإلفات إلى أنّنا هنا لا نتحدّث في البعد الدّلالي للنّص ـ لنميّز هذه الملاحظة عن

ملاحظة التّعسّف في تفسير النص ـ بمقدار ما نتحدّث في بعده الاستدلالي، والذي قد يرتكز على نص أو آخر لممارسة استدلال أو أكثر يوصل إلى استنتاجات يُدّعى ارتكازها على تلك النّصوص، وما تتضمّنه من مقدّمات.

ولنا في هذا الموضوع أمثلة عديدة، لكن سوف نبدأ بهذا المثال، الذي قد يكون الأكثر التصاقًا بموضوع بحثنا، وتحديدًا الغاية (عدم وجود ولد للإمام العسكريعليه السلام) التي أراد الكاتب إيصال بحثه (الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، ص357-372) إليها؛ وإن كان الكاتب قد أفرط في ارتكاب هذا الخلل المنهجي، مما جعل كتابه يطفح بهذا النّوع من الاختلالات في الاستدلال، وفي ترتيب النّتائج على مقدّماتها.

أمّا المثال مورد النقد فهو ما ذكره في كتابه (الشيعة الإماميّة بين النص والتاريخ)، حيث قال:»... فقد كان موقف أتباع العسكري قاطعًا بعدم وجود ولد للعسكري يخلفه...«[1]، حيث استند على نص القمي في كتابه (المقالات والفرق) لدى حديثه في افتراق أصحاب الإمام العسكريعليه السلام للوصول إلى هذه النّتيجة.[2]

هنا لن نستعيد مجمل تلك الملاحظات التي ذكرناها سابقًا من إهماله للعديد من المصادر ذات الصّلة، واجتزاء النّصوص، والتّعسّف في تفسيرها، إلى بقية الملاحظات التي ترتبط بهذا المورد؛ وإنّما سوف نقتصر على كيفيّة بنائه الاستدلالي على هذا النص، ومدى صحة التّرابط المنطقي بين المقدّمات والنّتائج.

وخلاصة ما جاء في نصّ القمي هو انقسام أصحاب الإمام العسكريعليه السلام بعد وفاته إلى خمس عشرة فرقة، تلتقي جميعها على عدم الاعتقاد بوجود خلف للإمام العسكريعليه السلام... عدا فرقة واحدة منها، وهي المعروفة بالإماميّة، والتي تذهب إلى الاعتقاد بوجود الخلف الحجة من عقب الإمام العسكريعليه السلام، وأنّه «مستتر.. مأمور بذلك، حتى يأذن الله عز وجل له فيظهر ويعلن أمره..».[3]

والسؤال الذي يطرح نفسه هو أنّ هذا المضمون (خلاصة ما جاء في كلام القمي) هل يدلّ

[1]- م.ن، ص362.

[2]- م.ن، ص360-361.

[3]- م.ن، ص367.

على ما ذكره الكاتب (كان موقف أتباع العسكري قاطعًا بعدم وجود ولد للعسكري)، حيث يظهر من كلامه أنّه يقصد جميع أتباع الإمام العسكريعليه السلام؟، وهل تلك المقدّمة التي ذكرها القمي توصل إلى هذه النّتيجة التي استفادها الكاتب؟

في مقام الجواب لا بدّ من ذكر ما يلي:

أوّلاً: كيف أمكن له أن يتجاوز وجود فرقة الإماميّة الإثني عشريّة التي يتحدّث عنها مطوّلاً القمي، والتي هو نفسه ينتمي إليها، والتي تعتقد بوجود الخلف الحجة من عقب الإمام العسكريعليه السلام؛ فهل يصحّ في مقام الاستدلال أن يكون لدينا مقدّمة مفادها وجود جملة من أصحاب الإمام العسكريعليه السلام وأتباعه يعتقدون بوجود خلف له من عقبه؛ ثم لتكون النّتيجة حكمًا عامًا يتجاهل هذا المعطى، ومفاده أنّ أتباع الإمام العسكريعليه السلام يقطعون بعدم وجود ولد له؟ فهل يصحّ هذا التعميم هنا؟ وهل يصحّ أن تكون النّتيجة مخالفة لبعض مقدّماتها؟

نعم لو ذكر الكاتب أنّ بعضًا من أتباع الإمام العسكريعليه السلام كان على ذلك الاعتقاد لصحّ كلامه، لكنّه ارتكب خطأً منطقيًّا في مقام الاستدلال عندما استند على مقدّمات تفيد حكمًا جزئيًّا ليبني عليها حكمًا عامًا وشاملاً، فهو قد ذهب إلى التّعميم في الحكم مع أنّ مقدّماته التي ارتكز عليها لا تساعد على ذلك التّعميم، ولا تؤسّس له.

ثانيًا: لم يميّز الكاتب بين الأصحاب والأتباع، ومارس خلطًا واضحًا بينهما، حيث إنّ مفهوم الأتباع أوسع دائرة من مفهوم الأصحاب، أو بالحدّ الأدنى يمكن القول إنّه ليس كلّ الأتباع من الأصحاب، فقد يكون لدينا أتباع للإمام العسكريعليه السلام في بلاد بعيدة ونائية، لكنّهم لم يصحبوه ـ بناء على مفهوم الصحبة ـ، وبالتّالي لا يكونون من أصحابه.

ونص القمي يتحدّث عن الانقسام بين أصحاب الإمام العسكري(ع) وليس بين أتباعه، وهو ـ أي هذا الانقسام ـ وإن كان بحسب طبيعة الأمور ومنطقها قد يقتضي أن يؤدّي إلى الانقسام بين الأتباع، لكن نص القمي لا يتحدّث عن الانقسام بين الأتباع، ولا في طبيعة الانقسام بينهم (عدد الفرق، وانتشارها، وحجمها..)، ولا في مستواه لديهم...؛ وهو ما يحتاج إلى بحث مستأنف للإجابة على أسئلة هذه الموضوعات.

وبالتّالي لا يصحّ الاستناد على نصّ يتحدّث عن الانقسام بين الأصحاب للوصول إلى نتائج جازمة لدى الأتباع، ـ وخصوصًا عندما يكون لدينا فرقة من الأصحاب على الاعتقاد

بوجود ولد للإمام العسكري عليه السلام ـ، بناءً على الاختلاف المفهومي وتالياً المصداقي بينهما.

وبتعبير آخر، لا يوجد انسجام منطقيّ بين مقدّمة تتحدّث عن الأصحاب ونتيجة تتحدّث عن الأتباع، أَي بين مقدّمة تمثّل معطى جزئيًّا، وبين نتيجة تمثّل معطى شاملاً؛ لأنّ (الأصحاب) معطى أضيق دائرة من معطى (الأتباع)، فهل يمكن في مقام الاستدلال الانتقال من مقدّمة جزئيّة إلى نتيجة عامّة؟ وهل يصحّ الاتّكاء على معطى محدود للوصول إلى حكم شامل؟

لقد ارتكب الكاتب خطأً واضحًا عندما استند إلى مقدّمات تتحدّث عن أن بعض أصحاب الإمام العسكري عليه السلام لم يكونوا على الاعتقاد بوجود ولد له، للوصول إلى نتيجة مفادها أنّ عامّة أتباع الإمام العسكري عليه السلام لم يكونوا على الاعتقاد بوجود ولد له.

ثالثًا: إنّ مقاربة القمي لذلك الانقسام الذي حصل بعد وفاة الإمام العسكري عليه السلام هي مقاربة كلاميّة بالدّرجة الأولى، ـ وإن أخذت بعدًا مجتمعيًّا-، وليست مقاربة ديمغرافيّة تعنى بحجم الفرق، حيث أراد النص أن يحصي الفرق التي تولّدت بناءً على حيثيّة الاختلاف الكلامي في قضيّة الحجة بعد وفاة الإمام العسكري عليه السلام، وأن يحصي الآراء الكلاميّة لدى هذه الفرقة أو تلك، والتي طرحت بعد وفاة الإمام العسكري عليه السلام من قبل تلك الفرق، بمعزل عن حجم كل فرقة، وعدد أفرادها وجميع حيثيّاتها الديمغرافيّة... حيث قد تدرّج فرقة إلى جانب بقيّة الفرق في المقاربة الكلاميّة، مما قد يخيّل للبعض أنّ الحجم الديمغرافي لهذه الفرق قد يكون متساويًا أو متقاربًا... في حين إنّ هذا الموضوع مفارق للموضوع الأوّل ويختلف عنه جذريًّا؛ لأنّه عندما نأتي إلى المقاربة الدّيمغرافيّة قد يكون الأمر مختلفًا تمامًا، حيث قد نجد أنّ الحجم الدّيمغرافي لإحدى هذه الفرق هو أكبر بكثير من حجم الفرق الأخرى، أو حتى من حجمها مجتمعة، وهو ما يحتاج إلى بحث مستأنف.

وعليه هل يصحّ الاستناد على مقدّمات تتحدّث في البعد الفرقي - الكلامي، للوصول إلى نتائج تتّصل بالبعد الدّيمغرافي والعددي؟

وبعبارة أخرى، هل يوجد انسجام منطقيّ بين مقدّمات تتحدّث عن الانقسام الكلامي للفرق، وبين نتيجة تتّصل بحجمها الدّيموغرافي (عموم أتباع العسكري عليه السلام)؟ أم هما (المقدّمات والنّتيجة) من طبيعة مختلفة، ولا صلة منطقيّة بينهما. الأولى ذات مضمون كلامي ـ بالدّرجة الأولى ـ، والثّانية ذات مضمون ديموغرافي ـ بالدّرجة الأولى؟

نعم ما يمكن أن يستفيده الكاتب من ذلك النص هو طبيعة الانقسام الكلامي والآراء الكلاميّة لتلك الفرق، وعددها..، أمّا الحجم الدّيموغرافي لكلّ فرقة، وعدد أفرادها، ومداها المجتمعي؛ فهو ما يحتاج إلى بحث مستأنف، ويحتاج إلى مقدّمات أخرى مختلفة - أو إضافيّة - عن تلك المقدّمات التي استند عليها، وبنى عليها بنيانه.

مثالنا الآخر هو ممارسته التعميم بشكل غير منهجيّ، وانتقاله من الجزئي إلى الكلي دون تبرير علمي ومنطقي، حيث استند إلى بيان القمي لقول الفرقة الرابعة عشرة بأنّه: «لا ولد للحسن بن علي أصلاً، لأنّا تبحّرنا ذلك بكلّ وجه وفتّشنا عنه سرًا وعلانية، وبحثنا عن خبره في حياة الحسن بكل سبب فلم نجده»[1]؛ ليستنتج الكاتب بأنّها «أقوال تنفي أي دليل حسيّ متداول بين أتباع العسكري يمكن التعويل عليه»[2].

والجواب على ما تقدّم:

أوّلاً: إنّ قول تلك الفرقة (الرابعة عشرة) ينفي أي دليل حسي لديها، لكنّه لا ينفي أيّ دليل حسّي بالمطلق، إذ قد تكون هناك أدلّة حسيّة توفّرت لدى آخرين، لكن لم تتوفّر لدى من انضوى في هذه الفرقة، وخصوصًا أنّ مقالة هذه الفرقة هي «لم نجده»، ولم يقولوا لم يجده أحد غيرنا. أي إنّ ما يفهم من مقالتهم هو أنّه لم يتوفّر دليل حسّي لديهم، ولم يدّعوا أنّه لم يتوفر دليل حسّي لدى غيرهم.

ثانيًا: إنّ الأساس في أمر الإمام المهدي عجّل الله تعالى فرجه الشريف هو خفاء المولد والغيبة، وهو ما يتّصل بفلسفة هذه الغيبة وعللها وعليه، ألاّ يكون لدى الكثيرين، بل لدى الأعم الأغلب أدلّة حسيّة؛ هو أمر جدًا منطقي، وينسجم مع مقتضيات الأمور والظروف التاريخية ووظيفة الغيبة وفلسفتها، ولا يضرّ منطقيًّا بحقيقة وجود الإمام المهدي عجّل الله تعالى فرجه الشريف وواقعيّته؛ لأنّ الفرضية المطروحة هنا هي أن فقد الدليل الحسّي بذاك المستوى إنّما يعود إلى غيبة الإمام عجّل الله تعالى فرجه الشريف وليس إلى عدم وجوده، ومن المعلوم أنّ عدم الوجدان - ولو لدى الأعم من الناس- لا يدلّ على عدم الوجود. إذ الوجود أوسع دائرة من أن نصل إليه بالحسي أو بغيره.

ثالثًا: في قبال ما ذكرته تلك الفرقة، هناك في المقابل من ذكر وجود أدلّة حسيّة على وجود

[1]- المقالات والفرق، م.س، ص114-115.

[2]- الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ، م.س، ص362.

الإمام المهدي[1]، فكان على الكاتب أن يبحث في تلك الأدلّة التي ذُكرت قبل الذهاب إلى استنتاجه ذاك.

رابعًا: إنّ أدلّة الإثبات (مناهج الإثبات) في الفكر الديني أعم من أن تعتمد على الدليل الحسّي فقط، وهي تعتمد إضافة إلى الحسي على النقلي والعقلي، بل إنّ الدليل النقلي هو الأساس في إثبات مجمل قضايا الفكر الديني والإسلامي، بما في ذلك قضيّة وجود الإمام المهدي؛ وعليه لن يكون من الصحيح منهجيًّا إعطاء ذلك الثّقل المعرفي للحسّي، وفي المقابل إهمال الدليل النقلي وأهميّة دوره في إثبات وجود الإمام المهدي وولادته.

خامسًا: بناء على استناده على ما جاء في كلام الأشعري القمي في (المقالات والفرق)؛ لماذا لم يستوقف الكاتب ما ذكره القمي حول محوريّة الدليل النقلي وقوّته وقدراته الإثباتيّة في هذا الموضوع، حيث يقول القمي لدى حديثه عن الفرقة الإمامية: «... المأثور عن الأئمة الصادقين، مما لا دفع بين هذه العصابة من الشيعة الإمامية، ولا شك فيه عندهم ولا ارتياب، ولم يزل إجماعهم عليهم لصحّة مخرج الأخبار المرويّة فيه، وقوّة أسبابها، وجودة أسانيدها، وثقة ناقليها. إنّ الإمامة لا تعود في أخوين إلى قيام الساعة بعد حسن وحسين... ولا يجوز أن تخلو الأرض من حجّة من عقب الإمامي الماضي قبله، ولو خلت ساعة لساخت الأرض ومن عليها»[2]، ويقول: «..مع القول المشهور من أمير المؤمنين على المنبر: «إنّ الله لا يخلي الأرض من حجّة له على خلقه ظاهرًا معروفًا أو خافيًا مغمورًا، لكي لا يبطل حجّته وبيّناته»، وبذلك جاءت الأخبار الصحيحة المشهورة عن الأئمة»[3].

ويقول القمي: «قد رُويت الأخبار الكثيرة الصحيحة: أنّ القائم تخفى على الناس ولادته، ويخمل ذكره...»[4]؛ وعليه، لماذا لم يستند الكاتب على مجمل ما جاء في كلام القمي هذا ليستنتج وجود أدلّة نقليّة قويّة وكافية لإثبات أصل وجود الإمام المهدي وولادته؟ ولماذا لم يعتمد على هذا الكلام ليصل إلى نتيجة مفادها أنّ المنهج النقلي (وأدلته) قادر على أن يثبت تلك القضية، ويفي حقها في الإثبات.

[1]- راجع: المفيد، الإرشاد، ج2، م.س، ص351-354؛ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص434-479.

[2]- م.س،ص103.

[3]- م.ن، ص104.

[4]- م.ن،ص105.

ت: في الملاحظات العامة: لعلّ من المفيد أن نختم بجملة من الملاحظات العامة، التي لا ترتبط بخصوص بحث الحيرة، لكن يمكن أن يُستفاد منها في مجمل تلك المواضيع والقضايا التي يتمّ التعرّض لها من قبل أولئك الكتّاب، الذين يجهدون أنفسهم لنقض الفكر الشيعي، ويعملون على توهينه، ويعلنون لائحة اتّهام لعقائده ونصّه الديني بالوضع والاختلاق والصناعة البشرية، مستخدمين جميع الأدوات المنهجيّة التي تتوفّر لديهم للوصول من خلالها إلى غايتهم تلك، والمقصد الذي أرادوه، تحت ستار البحث العلمي والموضوعيّة والنّزاهة المنهجيّة، وغيرها، وهي ليست سوى مفاهيم تستخدم لتجميل هذه الأعمال، ومحاولة منحها صدقيّة معرفيّة تحتاجها للوصول بها إلى أهدافها التي تسعى إليها.

وقد يقول أحدهم إنّ هذا نوع اتّهام يفتقد إلى الدّليل؛ فنقول في مقام الجواب: يمكن أن يكون أي بحث عرضة لسقطات وأخطاء...، لكن أن تبلغ تلك الأبحاث ذلك المستوى من الهنات، والعيوب العلميّة، والاختلالات المنهجيّة، والإسقاط المعرفي، والانتقائيّة، والتّبريريّة، والتّعسف في تفسير النّصوص، واجتزائها، والانفصام المنهجي، والسّوداويّة في النّظرة إلى مجمل ما يتّصل بالتّشيع من فكر وعقيدة وتراث، وأن يُدار البحث ويُوجه من بدايته إلى نهايته في مسار محدّد التوجّه والوجهة...، وأن يصدر جميع ذلك من كتاب ليسوا حديثي عهد بالبحوث العلميّة، والكتابة التي تلتزم أصول البحث وضوابطه المنهجيّة؛ كل ذلك يشي بأنّ هذه الأعمال تفتقد إلى نزاهتها العلميّة وموضوعيّتها، وأنّها تمتلك غايات محدّدة تسعى إلى الوصول إليها وبلوغها. وخصوصًا عندما تتشابه مجمل تلك الأعمال في موضوعاتها التي تختار، والنّتائج التي تترتّب عليها، وفي بعض المناهج التي توظّف لذلك، وفي زاوية المقاربة وطريقتها، وفي كيفيّة بنائها، بل في بعض المفاهيم والمصطلحات التي تستخدم... والتي يفهم من سيرها ومجمل قضاياها أنّها تؤول إلى مقصد واحد، وهدف أوحد.

وهنا يمكن تسجيل الملاحظات التّالية:

1. إنّ هذه الأعمال ليست جديدة في التاريخ المعرفي، ولا في ساحة الصراع الكلامي والاشتباك المذهبي، وهي لن توصل إلى مقاصدها ولن تبلغ غاياتها، وحتّى ولو كانت تلقى عونًا أو آخر من جهات أو أخرى، فإنّها لن تؤدّي إلى المطلوب منها.

وسوف يكون حالها كحال ما سبقها من هذه الأعمال منذ دهر من الزمن حيث ستتحوّل

إلى عنوان (أو رقم) يضاف إلى تلك المعاجم الببليوغرافيّة التي تعنى بالصّراعات الكلاميّة، والخلافات المذهبيّة، والسجال بين مختلف الفرق، ولن تعدو في الإجمال هذا الأثر.

2. بل يمكن القول ـ وكما هي عادة الأمور ومنطقها ـ سوف تضحى هذه الأعمال سببًا للعديد من الردود، ولأكثر من نتاج علمي وفكري يفنّد مساعي النّقض تلك، ويبيّن الرّأي المقابل، ويبرز ما لديه من أدلّة وحجج؛ مما يؤدي إلى أن تصبح تلك الأعمال بمثابة محرّك لتطوير الفكر الآخر وتنميته، وإبراز مكامن القوّة لديه، وإظهار ما عنده من أفكار ومضامين، والعمل على تجديده من مختلف الجهات، ليتحوّل ما أريد له أن يكون نقضًا للفكر الشيعي إلى سبب إغناء له، وعامل بيان لأفكاره، وإظهارٍ لمجمل مضامينه ومعانيه.

3. إنّ هذه الكتابات سوف تصبّ في نهاية المطاف في ميدان الاحتراب المذهبي، وطاحونة التّكفير وتؤدّي إلى إيجاد مبرّرات إضافيّة للحركات التّكفيريّة التي تمارس التّبديع، والتّفسيق، والإخراج من الملّة والدين، ومختلف ألوان الاتهام الديني والمذهبي، وما يترتّب على ذلك من نتائج تدفع باتّجاه المزيد من الاحتدام المذهبي، وتوصل إلى تغذية الفكر التّكفيري ومشاريعه وأعماله، بل إرهابه وإجرامه.

وبيان ذلك أنّ هذه الكتابات تدّعي أنّ المعتقد الشيعي هو معتقد مختلق، وأن الفكر الشيعي هو فكر مبتدع، وأن الرواية الشيعيّة تم وضعها [1]... وهنا ألا ينسجم هذا الكلام مع

1 - سوف أذكر هنا بعض الشواهد التي تدلّ على ما ذكر، أو تسهم في الوصول إلى تلك النتيجة، من دون أن نذهب إلى مناقشتها والردّ عليها.
يقول الكاتب في كتابه (الشيعة الإمامية بين النصّ والتاريخ): "مع هذا المعتقد الجديد أخذت الإمامة تتأسس طوال القرن الرابع الهجري على الغيب الذي لا يمكن عقله أو فهمه أو تفسيره.." (ص372)؛ ويقول: "..فصدور الرواية كان لغرض تأييد موقف أو معتقد أو ادعاء فرقة معينة، وليس لتوثيق تراث الأئمة، أي كانت الرواية تصدر عن مزاج اجتماعي وإطار تفكير ذي منطق وإجراءات خاصة وثوابت مفروغ منها، يجعل الرواية منتجاً من منتجات هذا المزاج ومن توابعه وملحقاته وليس العكس" (ص402-403)؛ ويقول :" ...ضرورة النظر إلى الرواية بصفتها صناعة اجتماعية وسياسية غرضها تثبيت معتقد خاص اعتنقته جماعة خاصة، وانتجته في سياق تكوينها وانتاجها لتضامنها وهويتها وباتت جزءاً من حقيقتها وأساس وجودها، ونزلتها مع الزمن منزلة الثابت الديني والبديهية العقلية والضرورة التكوينية .."(ص405)؛ ويقول: "أما بقية الروايات فهي نسيج خيالي" (ص406)؛ ويقول:" إنّ صياغات السفارات بحسب ما جاء في الروايات المتعددة تؤكد أنها مختلقة.." (ص417)؛ ويقول في هذا السياق ".. ما يفتح الباب واسعاً لكل أنواع الدجل والعبث في المجتمع الإمامي" (ص418)؛ ويقول: "كان لا بدّ من ظهور معتقدات تتخذ شكلاً أسطورياً وعقلانياً في آن" (ص421)، ويقول: "أسطرة العقيدة لا يعني خلوها من استدلالات عقلية .. فالمعتقد -أي معتقد- ومهما كانت لا معقوليته الداخلية، لا بدّ أيضاً من عقلنة أفكاره وابتكار دلالات متناسقة حوله" (ص422)؛ ويقول:"

..تمكنوا (علماء المذهب الإثني عشري) ... من إنتاج المذهب ..في صياغة أسطورية .." (ص448)؛ ويقول: "لكن المسألة وصلت عند الصدوق إلى أن يكون المنام والحلم أحد أدلة الاعتقاد ..وللحكايا الشعبية التي تترجم نفسها روايات وأحاديث يتداولها الرواة والمحدثون بصفتها نبؤات صادرة عن الأئمة" (ص450)؛ ويقول:" ..الحدود بينهما (الواقعي والمتخيّل) غير قائمة، والعبور من أحدهما إلى الآخر يتم بسهولة، لأنهما بنظر الصدوق حقائق ووقائع بقوة الإثبات نفسها ويمكن الاستناد إلى أدلة متخيلة بدرجة الاستناد نفسها إلى شواهد حسية وعينية" (ص449).

وعندما يتحدّث عن الكتب التي رواها علماء الشيعة الإمامية قبل الصدوق؛ يقول :" ..ما يشي بأنها كتب ملفقة وموضوعة في زمان الصدوق للخروج من محنة قاسية" (ص451)؛ وعن الرواية يقول بأنها "..تصبح غبّ الطلب لأيّة معضلة ومشكلة" (ص452)، و"أنّ الرواية صناعة شعبية تسقط عليها الجماعات آمالها ورغباتها وهواماتها ، وتطلق فيها خيالها إلى أقصى حد ممكن ... وتعمد إلى إصباغ صفة القداسة على أوضاعها ..إنها صناعة تقمع العقل .." (ص453)؛ ويقول: "وفي ذلك انقطاع وقطيعة في آن بين المعتقد الإمامي وأي مشترك ديني أو عقلي مع البيئة المحيطة، فلا يعود بالإمكان الاحتكام إلى مشترك عقلي أو قيمي أو ديني مستقل يمكن على أساسه قبول حقيقة أو رفضها، فالحقيقة الإمامية جوانية داخلية قائمة بذاتها لا تأخذ من أحد، ولا تحتكم إلى أية حقيقة خارجها" (ص455). ويذهب إلى أنّ الصدوق يعتمد "الإمكان العقلي في ثبوت أية حقيقة تتعلق بالأئمة .. فالأساس ليس التثبت من حصول الشيء بوسائل التثبت التاريخية المعتادة، بل الأساس إخراجه من الاستحالة العقلية أو الامتناع الديني المباشر، حتى يصح القول .. بفعلية ثبوته وضرورة حصوله تاريخياً" (ص458).

إلى أن يصل في خاتمة كتابه إلى حديثه عن :" ..العقيدة التي تمازج فيها العقل مع الأسطورة، وتنزّل الإمكان فيها منزلة الضروري، ولبس المتخيل لبوس الفعلي والواقعي" (ص539)؛ ويقول عن التسامح في تداول روايات الاعتقاد بأنه :" تسبب بتعرّض المعتقد للتلاعب السياسي...ووضع المعتقد أسير الثقافة الشعبية" (ص539-540)؛ وعن الوعي الديني الإمامي بأنه "تتساكن في داخله مفارقات مؤلمة من دون أن يجرؤ أحد على حلّها أو اقتلاع أصولها وأسبابها العميقة" (ص540)؛ ويقول إنّ "الحقيقة في زمن تأسيس المذهب تدور مدار المعتقد لا العكس، والواقعي يكتسب واقعيته من درجة تطابقه مع مسلمة المعتقد، وهي مسلمة تعتمد بديهة تحدّ العقل نفسه، وتعيد انتاجه على شرطها، فلا تعود هذه المسلمة حصيلة استدلال ونظر، بل هما متأخران عنها، ومنتج من منتجاتها" (ص540).

سوف أكتفي بهذا المقدار، ولن أذهب هنا إلى الردّ على هذه الاتهامات الباطلة وغير الصحيحة، والتي تناولنا بعضها -بشكل محدود- في بحثنا؛ لكن أدعو قاريء هذه النصوص إلى المقارنة بينها وبين ما تحمله دعاوى التكفير وفتاواه والمبررات التي تستند إليها الحركات التكفيرية في ارتكاباتها، وبين ما جاء في كلام الكاتب، حيث يتحدّث عن أسطرة العقيدة، والصياغة الأسطورية للمذهب، والمعتقدات التي تتخذ شكلاً أسطورياً، وتمازج الأسطورة مع العقيدة، وكون المعتقد مسلمات لا تستند إلى الاستدلال والنظر، وعدم استناده على الحقيقة والواقعي والعقل، والاختلاق في بعض القضايا التاريخية التي تتصل بالمعتقد، وعن الانقطاع بين المعتقد الإمامي وأي مشترك ديني أو عقلي، وأن المعتقد أسير الثقافة الشعبية، وأن الإمامة غيب لا يمكن عقله أو فهمه أو تفسيره (مع الإلفات إلى أنّ الإمامة هي الأساس الفكري لجميع ما يتصل بالفكر الشيعي وقضاياه)، وعن الرواية بأنها لا تعبرّ عن تراث الأئمة، وأنها صناعة شعبية اجتماعية سياسية، ونتاج مزاج اجتماعي، وأنها غبّ الطلب لمواجهة أية معضلة، وأنّ كتب الرواية –التي رويت قبل الصدوق- ملفقة وموضوعة، وعن الدجل والعبث في المجتمع الإمامي، هذا فضلاً عن حديثه عن النسيج الخيالي والمتخيّل في الرواية والعقيدة، وذلك بمعزل عن الأسلوب وطريقة التعبير ونوعية المصطلح المستخدم واللغة التي يعتمدها الكاتب؛ ليرى قارئ هذه النصوص مدى التشابه بين ما جاء في كلام ذلك الكاتب، وبين ما يحتويه خطاب تلك الحركات التكفيرية في المضمون، وجوهر الفكرة من حيث تبديع التشيع، وكونه مفارقاً للحق والحقيقة الدينية، ومفتقداً لأصالته الإسلامية، واتهامه بالأسطرة والبطلان والاختلاق، وغيرها من الاتهامات الجائرة، ليعرف المآلات التي قد توصل إليها هذه الأعمال، وتساعد على بلوغها.

ما تذهب إليه مجمل حركات التّكفير، بما في ذلك تلك التي تستند إلى مبرّرات من قبيل ما ذكر لممارسة الإجرام، والقتل، والإرهاب بحق تلك الطّوائف -بما فيها الطائفة الشيعية-؛ لأنّها تنظر إليها على أنّها خارجة عن الدّين، ولا علاقة لها بالإسلام؟

ألن يؤدّي هذا النوع من الكتابات إلى تغذية النزعة العنصريّة تجاه الشيعة، والتعصّب الذي يمارس ضدهم؟ ألن يسهم ذلك في مدّ تلك الجماعات المتطرّفة بمادة جديدة لاتّهام الشيعة بالضلال، والبدعة، والشرك، والكفر، والخروج من الملّة؟

ألن يقدّم هذا الكلام مزيدًا من الحجج لتلك الحركات لتمارس أعمالها وإجرامها وإرهابها، عندما تجد كتّابا جدد، وكتابات جديدة تشاطرها الرأي، وتقدم لها مزيدًا من (الأدلّة) على أنّ هذه الطّائفة (الإماميّة الإثني عشريّة) هي طائفة قد ابتدعت عقائدها، واختلقت مجمل أفكارها الدّينيّة، وها قد شهد شاهد من أهلها -بل شهود من أهلها- على صحّة ما يذهبون إليه في تبديع هذه الطّائفة، وتاليًا تكفيرها، وعدم عصمتها في دمائها وأموالها وأعراضها؟

وإن قال قائل بأنّ هذا الكلام يقفل الباب على النّقد الكلامي والبحث العلمي في جملة من موضوعاته؛ نجيب بأنّه يوجد فارق بين نقد علمي يلتزم الموضوعيّة وجميع الضّوابط المنهجيّة، وبين نقد يرتكب مجمل الخطايا البحثيّة والعيوب المنهجيّة للوصول إلى نقض المعتقد الشيعي وتبديعه، والقول ببطلان واختلاق مجمل ما لديه من نص ورواية وعقائد وتراث...

إنّ ما ينبغي قوله هو إنّه يوجد فارق بين كاتب يبحث عن الفكرة من خلال بحثه، وبين كاتب يسعى إلى إثبات فكرة محسومة مسبقًا لديه، متوسّلاً بكل ما عنده من معطيات علميّة وغير علميّة لإظهار صدقيّتها وصحّتها، والشّاهد على ما نقول ما ذكرنا من جملة تلك الملاحظات - وغيرها مما لم نذكر - وكيفيّة بناء البحث وسيره، ومجمل السياقات التي اعتمدها للوصول إلى تلك النّتيجة التي أراد.

إنّ البحوث العلميّة التي تلتزم شروط البحث العلمي وضوابطه المنهجيّة هي بحوث - بمعزل عن نتائجها - تملك مستوى أكبر من الحصانة من أن تُستخدم في تعزيز مبرّرات التّكفير وحركاته، في قبال تلك البحوث التي تسعى إلى غايات محدّدة (كلاميًا، أو مذهبيًّا، أو دينيًّا...) وتعاني من كمّ أكبر من الاختلالات والسّقطات والهنات بسبب من مسعاها

الوظيفي المرسوم لها؛ فهذه البحوث تملك قابليّة أكثر لتصب في طاحونة التّكفير، ولتصبح مطيّة للحركات التّكفيريّة نحو مزيد من الإجرام والقتل والإرهاب.

4.لقد أردنا لما سطّرناه في هذا البحث (الحيرة) أن يكون نموذجًا يحكي مجمل كتابات هؤلاء الكتّاب، مع أنّه سعينا إلى عدم التّوسع كثيراً في مطاوي هذا البحث، وعمدنا إلى الاقتصار-ما أمكن- على أهمّ وبعض الملاحظات النّقدية وأعمها، وخصوصًا تلك التي تتّصل بالبعد المنهجي، وإلاّ لو أردنا استيعاب جميع الملاحظات التي ترد في هذا البحث، صغيرها وكبيرها، لاحتجنا إلى أضعاف ما سطّر، ولخرج البحث عن حدوده التي رسمنا، لكن آلينا على أنفسنا عدم التّوسع ما أمكن، ليكون ما بأيدينا نموذجًا لبقيّة مباحث الكتاب، وهذا النّوع من الكتابات، ولأنّ اللّبيب تكفيه الإشارة، فضلاً عن أنّ استيعاب جميع القضايا والملاحظات - بما فيها التّفصيليّة - يحتاج إلى الكثير من الوقت، الذي فضلنا أن نصرفه في معالجة قضايا وإشكاليّات أخرى في هذه الكتابات أو في غيرها، قد تعدّ بنظرنا أكثر أهميّة.

5.إنّ هذه الكتابة في هذه النّقطة هي أقرب إلى التّوصية منها إلى الملاحظة، إذ أدعو هؤلاء الكتّاب إلى إعادة قراءة الفكر الشيعي وتراثه قراءة علميّة، تلتزم جميع شروط البحث العلمي التي ألفوها، وتعنى بجميع الضوابط المنهجيّة التي علِموها ولربما علّموها، والتي منها التجرّد عن الغايات المسبقة، والاحتراز من ممارسة الإسقاط الفكري، وتجنّب طريقة تجميع الشواهد - دون إشباعها بحثًا وتحليلاً ونقدًا ومقارنة - على نتائج محسومة سلفًا؛ وأن يسعوا إلى الاستفادة بروح علميّة من الردود النّقدية التي تتناول ما كتبوا بعيدًا عن أيّة عصبيّة معرفيّة، وذلك بهدف مراجعة كتاباتهم، واكتشاف ما فيها من أخطاء، واختلالات، وسقطات، والعمل على تبينّ ما لديها وإعادة النّظر فيها، مقدمة لتصحيحها، وتصويبها، وإعادة بنائها، وتخليصها من جميع الهنات التي وقعت فيها، بما ينسجم مع مكانتهم العلمية، وضميرهم العلمي، ومقتضيات البحث عن الحقيقة والنزاهة المعرفية.



الخطايا العشر(*) لابن تيميّة

محمد عبد الشافي القُوصِي[1]

خطاياه أقرب إلى المئة منها إلى العشرة ... لكنَّنا اكتفينا بالوقوف على "الخطايا الكبرى" التي لا يجوز التّسامح فيها بحالٍ من الأحوال، أيْ: الخطايا التي تمسّ أركان الدِّين ومعالم الشّريعة، وليست الأخطاء الفقهيّة والمسائل الفكريّة التي تتباين حولها الآراء مِن عصرٍ إلى عصر، حسب العُرف والمصلحة، وما شابه ذلك.

وهنا سوف نذكُر هذه الخطايا والافتراءات جُملةً، وسيأتي الردُّ عليها واحدة تلو الأخرى تباعًا ـ بإذن الله تعالى.* * *

* عقيدته في (التجسيم) وقوله بالجهة والانتقال في حق الله، وهيَ خطيئته الكبرى؛ والتي دافع عنها مرارًا، بقوله: «وليس في كتاب الله ولا سنَّة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمّة وأئمتها أنّه ليس بجسم، وأنّ صفاته ليست أجسامًا وأعراضًا، فنفي المعاني الثابتة بالشرع والعقل بنفي ألفاظ لم ينفِ معناها شرع ولا عقل جهل وضلال»!

* زعمه بأنَّ الله سبحانه محلّ الحوادث، وأنّه مركَّب مفتقر إلى ذاته افتقار الكلّ إلى

* ـ تمّ طباعة هذا البحث خطأ في العدد التاسع عشر، باسم الباحث محمد عبد الرحمن الشاغول، مع حذف هذه المقدمة. نعيد نشر المقدمة في هذا العدد مع التنويه بأن الباحث هو محمد عبد الشافي القوصي.

[1]- باحث في الفكر الإسلامي ـ مصر.

الجزء. وأنَّ العالم قديم بالنّوع ولم يزل مع الله مخلوق دائمًا، فجعله موجبًا بالذات لا فاعلاً بالاختيار، وأنَّ الله تعالى بقدر العرش لا أكبر منه ولا أصغر، وأنّه لا يحيط بالمتناهى!

* جنايته على القرآن، وزعمه بأنّه مُحدَث في ذاته، وتصديقه بـ«قصّة الغرانيق» المدسوسة التي وضعها الزنادقة، ودفاعه المستميت عنها، بلْ وإسناد إثباتها إلى السلف! والتي لوْ صدقتْ لنقضتْ عصمة النبيّ ﷺ في تبليغ رسالات ربّه.

* قوله: بأنَّ النّار ليست أبديّة، وأنّها ستفنى يومًا بمشيئة الله وأمره، وأنّها سيأتي عليها زمن لا يكون فيها أحد، وأنَّ عذاب أهل النار ينقطع ولا يتأبّد، مُنكِرًا عشرات الآيات التي تتحدّث عن خلود الداريْن.

* تطاوله على الأنبياء، وقوله: بأنَّهم غير معصومين، وأنَّ نبينا -عليه الصلاة والسلام- ليس له جاه، ولا يتوسَّل به أحد إلاَّ ويكون مخطئًا. وأنَّ السفر لزيارة النبيّ معصية لا يقصر فيها الصلاة، ولا تشدُّ إليه الرحال.

* إنكاره للأحاديث النبويّة الصحيحة التي لا توافق هواه، تارة بقوله: لم أقف على هذا الحديث، وتارة بقوله: لم أسمع عن هذه الرواية، وتارة بقوله: هذا من كلام الشيعة، وما شابه ذلك من العبارات التي يطلقها عند ردِّه للنصوص النبوية الصحيحة، في الوقت ذاته يأخذ بأحاديث واهية وموضوعة، ويدافع عنها بشراسة!

* أخطاؤه في حقّ آل بيت النبيّ والعترة الطاهرة، وإنكاره مناقب السيدة فاطمة بنت النبيّ، وتقليل فضائل الإمام عليّ، وطعنه في خلافته ـ كرَّمَ اللهُ وجهه ـ، واتّهامه بالفساد، وتقليله من شأن الحسن والحسيْن، وغير ذلك!

* افتراؤه على كبار الصحابة؛ كعمر بن الخطاب، وزعمه أنّه سبَّ كعب الأحبار، واتّهامه لعبد الله بن عمر بالتبديع، وتقليله مِن مكانة الحسن والحسين، واتّهامه لسيدنا عثمان بأنّه كان يحبّ المال، وأنَّ «عليًّا» أسلم صبيًّا، فلا يَصِحّ إسلامه! وأنَّ كثيرًا من

الصحابة والتابعين كانوا يبغضون عليًّا ويسبونه ويقاتلونه، وأنّه قاتل للرئاسة لا للديانة!

* أقواله في تكفير العلماء والفلاسفة والمتصوفّة، وتكفير مذاهب وفِرَق بأكملها، والحُكم عليها بالردَّة، والزندقة، وإخراجها من المِلَّة، والفتوى بقتالهم.

* اعتداؤه على اللّغة، ونفيه (المجاز)، وزعمه بأنَّ: تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز؛ حادث لم يقل به أحد من السلف، وأنّه ظهر بعد المئة الثالثة، وأنّ الأئمّة المشهورين لم يقولوا بالمجاز، وأنّ الذين قسّموا هذا التقسيم، ليس فيهم إمام في فنّ من فنون الإسلام، لا التفسير ولا الحديث، ولا الفقه، ولا اللغة، ولا النحو، بل أئمّة النحاة وأهل اللّغة كالخليل وسيبويه والكسائي والفرّاء وأمثالهم كأبي عمرو الشيباني وغيرهم، لم يقسِّموا تقسيم هؤلاء». وقد نسب القول المجاز إلى المعتزلة والمتكلمين).

* * *

هذه (**الخطايا العشْر**) لابن تيميّة الحرّاني!

هـذه «الكـوارث العشْر» التي لا تُغتفَر له، والتي فتحت عليه أبواب جهنّم من الردود، والشتائم، والاتّهامات لمعتقده، والطعن في دِينه؛ منذ أنْ أفتى بها وإلى يومنا هذا ... لأنّها تُخالف ما هو معلوم من الدِّين بالضرورة، وتُعارِض معتقَد سلف الأمة وخَلَفِها، وتنقض ميراث الأمّة الفكري كلّه، وتنسِف هُويَّتها العقدية كلّها.

هذه «المصـائب العشْر» التي ابتدعها ابن تيمية، والتي ما سبقه بها أحد من العالمين، وقد أدخلَ بها الأمّة في دوَّامة من التشاحن والتخاصم والتناحر والجدل العقيم، وجنَى بها على آلافٍ مؤلَّفة مِن الخراف الضالّة التي سارت على دربه!

هذه «الجرائــم العشْر» التي اقترفها ابن تيمية، ودوَّنها في كثيرٍ من كُتُبِه، ودافع عنها باستماتة؛ رافضًا نصائح مَن نصحوه، ومعترِضًا على استتابة مَن استتابوه، ولاعنًا أشدّ اللّعن مَن خالفوه، ومُكفِّرًا مَن انتقدوه .... ولا زال المغفَّلون من الأعراب يعتنقون هذه الآراء

الكاذبة الخاطئة، ويؤمنون بها، ويتعبَّدون بها ... ويحسبون أنّهم يُحسِنونَ صُنعًا!!

خطيئة ابن تيمية الكبرى

على الرغم مِن كثرة الأخطاء العقديّة والفقهيّة والفكريّة التي انزلق فيها ابنُ تيمية، والتي قادته إلى المنافي وغياهب السجون؛ إلاّ أنَّ خطيئته الكبرى تجلَّتْ في القول بـ(التجسيم)! والتي لا يستطيع أحد من أتباعه أن ينفيها عنه بشكلٍ من الأشكال!

معروف أنَّ هناك فِرقة من الحنابلة، تُسمَّى (المجسِّمة) أيْ: تقول بالتجسيم، بمعنى أنّ للهِ تعالى يدًا، ووجهًا، وعينًا، وساقًا، وأنّه متربّع على العرش شأنه شأن الملوك والسلاطين، واستدلّوا على ذلك بآيات من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿ **يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ** ﴾ (الفتح:10). ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ (القصص:88). ﴿**يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٍ** ﴾ (القلم:42). ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ (طه:5)، وغيرها من الآيات.

وقالوا: إنّ اليد والوجه والساق والاستواء، جاءت في القرآن على وجه الحقيقة في معانيها، وليست مصروفة إلى معانيها المجازية. وقالوا: نعم يد الله ليست كيدنا، ووجهه ليس كوجهنا، وساقه ليس كساقنا، بدليل قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ (الشورى:11).

وقد كان ابن تيميّة مِن هؤلاء (المجسِّمة) أيْ: يقول بالتجسيم، بلْ يقول بالحرف الواحد: "وإنّه لايوجد شرع أو عقل ما يمنع من أن يكون الله جسمًا"!

وأقواله في التجسيم كثيرة جدًّا، مثلما جاء في : كتابه (الفتوى الحموية الكبرى)، وفي (مجموعة الفتاوى: كتاب الأسماء والصفات)، وفي (الموافقة)، وفي كتابه (بيان تلبيس الجهمية)، وغيرها.

ففي كتاب (الإيمان) قال: "وكذلك ضحكه إلى رَجُليْن، يقتل أحدهما الآخر، كلاهما يدخل الجنّة. وضحكه إلى الذي يدخل الجنّة آخِر النّاس ويقول: أتسخر بي وأنت ربّ العالمين، فيقول: لا، ولكنّي على ما أشاء قادر. وكلّ ذلك في الصحيح...". وفي رسالته

(العقيدة الواسطية) قوله: "لا تزال جهنّم يلقى فيها وهي تقول: هل من مزيد؟ حتّى يضع ربّ العزّة فيها رِجله، وفي رواية: عليها قدمه، فينزوي بعضها إلى بعض وتقول: قط قط".

فقد حمل "ابن تيمية" هذه الصفات على ظاهرها، لجهلِهِ بمرامي اللّغة ودلالاتها البعيدة!

وفي كتابه (تلبيس الجهمية) يقول: (والبارئ سبحانه فوق العالم فوقيّة حقيقيّة ليست فوقيّة الرتبة، كما أنّ التقدّم على الشيء، قد يقال: إنّه بمجرّد الرتبة، كما يكون بالمكان، مثل تقدّم العالم على الجاهل، وتقدّم الإمام على المأموم، فتقدّم الله على العالم ليس بمجرّد ذلك، بل هو قبله حقيقة، فكذلك العلوّ على العالم، قد يقال: إنّه يكون بمجرّد الرتبة، كما يقال: العالم فوق الجاهل، وعلوّ الله على العالم ليس بمجرّد ذلك، بل هو عالٍ عليه علوًّا حقيقيًّا، وهو العلو المعروف والتقدّم المعروف).

قال الكوثري في تعليقه على هذا النّص: "فهل يشكّ عاقل أنّ ابن تيمية يريد بذلك الفوقيّة الحسّية، والعلوّ الحسّي ـ تعالى الله عمّا يؤفكون ـ واستعمال العلوّ ومشتقّاته في اللّغة العربية بمعنى: علوّ الشأن، في غاية الشهرة، رغم تقوّل المجسّمة".

وذكر الحافظ أبو حيّان في تفسيره (النهر الماد) عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ (البقرة:255)، أنّه قرأ في رسالة بخطّ ابن تيمية قوله: "إنّ الله يجلس على العرش، وقد أخلى مكانًا يقعد فيه معه رسول الله ﷺ" .

قال الزبيدي في (إتحاف السادة المتّقين بشرح إحياء علوم الدين): "قال السبكي: وكتاب العرش من أقبح كتبه، ولمّا وقف عليه الشيخ "أبو حيّان" ما زال يلعنه حتّى مات، بعد أن كان يعظّمه".

وقد ذكر هذا الكتاب ـ أيْ كتاب العرش ـ صاحب (كشف الظنون) الذي جمع أسماء الكتب ومصنّفيها، حيث قال: (كتاب العرش وصفته لابن تيمية، ذكر فيه أنّ الله تعالى يجلس على الكرسي، وقد أخلى مكانًا يقعد معه فيه رسول الله ﷺ).

لمْ يكتفِ "ابنُ تيمية" عند هذا الحد، بلْ نسب إلى الله ـ سبحانه ـ كالنزول والصعود والحركة وغير ذلك، فيقول في (منهاجه): (وأمّا أحاديث النزول إلى السماء الدنيا كلّ ليلة، فهي الأحاديث المعروفة الثابتة عند أهل العلم بالحديث، وكذلك حديث دنوّه عشيّة عرفة. رواه مسلم في صحيحه. وأمّا النزول ليلة النصف من شعبان، ففيه حديث اختلف فيه إسناده. ثمّ إنّ جمهور أهل السُنّة يقولون: إنّه ينزل ولا يخلو منه العرش، كما نقل مثل ذلك عن إسحاق بن راهويه، وحمّاد بن زيد، وغيرهما، ونقلوه عن أحمد بن حنبل في رسالته إلى مسدّد).

وقال: (وأمّا دعواك أنّ تفسير القيّوم: الذي لا يزول عن مكانه ولا يتحرّك، فلا يقبل منك هذا التفسير إلاّ بأثر صحيح مأثور عن النبيّ ﷺ، أو عن بعض الصحابة، أو التابعين؛ لأنّ الحيّ القيّوم يفعل ما يشاء، ويتحرّك إذا يشاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء؛ لأنّ ذلك إمارة ما بين الحيّ والميت، لأنّ كلّ متحرّك لا محالة حيّ، وكلّ ميت غير متحرّك لا محالة، ومن يلتفت إلى تفسيرك وتفسير صاحبك مع تفسير نبيّ الرحمة ورسول ربّ العزّة، إذ فسّر نزوله مشروطًا منصوصًا، ووقّت له وقتًا موضوحًا، لم يدع لك ولا لأصحابك فيه لبسًا ولا عويصًا).

ويؤكّد ذلك، فيقول: "وكلام أهل الحديث والسُنّة في هذا الأصل كثير جدًّا، وأمّا الآيات والأحاديث الدالّة على هذا الأصل فكثيرة جدًّا".

وابن تيمية لا يكتفي بأن يثبت الحركة فقط، بل يعتبر نفيها من ابتداع الجهميّة، يقول في فتاويه: "فهذا لا يصحّ إلاّ بما ابتدعته الجهميّة من قولهم: لا يتحرّك، ولا تحلّ به الحوادث، وبذلك نفوا أن يكون استوى على العرش بعد أن لم يكن مستويًا، وأن يجيء يوم القيامة، وغير ذلك..".

وللردّ على ابن تيمية في ما زعمه، ننقل أوّلاً بعض أقوال العلماء في مسألة النزول:

يقول الفخر الرازي: إنّ الله ـ سبحانه ـ حكى عن الخليل عليه السلام أنّه طعن في إلهيّة الكواكب والقمر والشمس بقوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ (الأنعام:76)، ولا معنى للأُفول إلاّ الغيبة

والحضور، فمن جوّز الغيبة والحضور على الإله تعالى، فقد طعن في دليل الخليل، وكذّب اللهَ تعالى في تصديق الخليل في ذلك؛ حيث قال: ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾ (الأنعام:83).

ويقول الغزالي في (إلجام العوام): "إذا قرع سمعه النزول في قوله (صلّى الله عليه وسلّم): (ينزل الله تعالى في كلّ ليلة إلى السماء الدنيا)، فالواجب عليه أن يعلم: أنّ النزول اسم مشترك، قد يطلق إطلاقًا يفتقر فيه إلى ثلاثة أجسام، جسم عالٍ هو مكان لساكنه، وجسم سافل كذلك، وجسم متنقّل من السافل إلى العالي، ومن العالي إلى السافل. فإن كان من أسفل إلى علوّ سمّي: صعودًا وعروجًا ورقيًّا، وإن كان من علوّ إلى أسفل سمّي: نزولاً وهبوطًا.

وقد يطلق على معنى آخَر ولا يفتقر فيه إلى تقدير انتقال وحركة في جسم، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ (الزمر:6)، وما رؤي البعير والبقر نازلاً من السماء بالانتقال، بلى مخلوقة في الأرحام، ولإنزالها معنى لا محالة. كما قال الإمام الشافعي: (دخلتُ مصر فلم يفهموا كلامي، فنزلت، ثمّ نزلت، ثمّ نزلت)، فلم يرد به انتقال جسده إلى أسفل.

فتحقّق للمؤمن أنّ النزول في حقّ الله تعالى ليس بالمعنى الأوّل، وهو انتقال شخص وجسد من علوّ إلى أسفل.. فإنّ الشخص والجسد أجسام، والربّ جلّ جلاله ليس بجسم، فإن خطر له أنّه لم يرد هذا فما الذي أراد؟

فيقال له: أنت إذا عجزت عن فهم نزول البعير، فأنت عن فهم نزول الله تعالى أعجز، (فليس هذا بعشّك فأدرجي)، واشتغل بعبادتك أو حرفتك واسكت، واعلم أنّه أُريد به معنى من المعاني التي يجوز أن تراد بالنزول في لغة العرب، ويليق ذلك المعنى بجلال الله تعالى وعظمته، وإن كنت لا تعلم حقيقته وكيفيته).

وفي (مناهل العرفان) يقول الشيخ الزرقاني: (فكيف تأخذون بظاهر هذا الخبر، مع أنّ الليل

مختلف في البلاد باختلاف المشارق والمغارب؟! وإذا كان ينزل لأهل كلّ أُفق نزولاً حقيقيًّا في ثلث ليلهم الأخير، فمتى يستوي على عرشه حقيقة كما تقولون؟! ومتى يكون في السماء حقيقة كما تقولون؟! مع أنّ الأرض لا تخلو من الليل في وقت من الأوقات، ولا ساعة من الساعات، كما هو ثابت مسطور، لا يماري فيه إلاّ جهول مأفون).

ومن ناحية أُخرى يقال لهؤلاء: إنّ حديث النزول قد فسّره الحديث الذي رواه النسائي بسند صحيح من حديث أبي هريرة: أنّ رسول الله ﷺ قال: (إنّ الله يمهل حتّى إذا مضى شطر من الليل الأوّل أمر مناديًا فينادى: هل من داع فيستجاب له...) الحديث.

وعلى هذا يكون النزول معناه: نزول الملك بأمر الله. وهذا التفسير أولى من تفسير الإمام مالك وغيره للنزول بأنّه: نزول رحمة، لا نزول نقلة. وغير ذلك؛ لأنّ خير ما يفسّر به الحديث هو ما ورد من الحديث.. يقول الحافظ العراقي في ألفيّته في المصطلح: (وخير ما فسّرته بالوارد).

أمّا ما نسبه ابن تيمية إلى الأئمّة بإثبات الحركة لله تعالى، فحسبنا ما رواه البيهقي في (مناقب أحمد) بإسناده عن أحمد، أنّه قال: (احتجّوا عليَّ يومئذ- يعني: يوم نوظر في دار أمير المؤمنين - فقالوا: تجيء سورة البقرة يوم القيامة، وتجيء سورة تبارك؟ فقلت لهم: إنّما هو الثواب؛ قال الله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر:6): إنّما تأتي قدرته، وإنّما القرآن أمثال ومواعظ). قال البيهقي: (وهذا إسناد صحيح، لا غبار عليه).

- قال العلماء: (وقوله: إنّما تأتي قدرته: أراد بذلك أثر قدرته، وهذا من باب مجاز الحذف). وروى البيهقي فيه أيضًا، نقلاً عن إمام الحنابلة أبي الفضل التميمي، ما نصّه: (أنكر أحمد على من قال بالجسم، وقال: إنّ الأسماء مأخوذة من الشريعة واللّغة، وأهل اللّغة وضعوا هذا الاسم على ذي طول وعرض وسمكٍ وتركيب وصورة وتأليف، والله خارج عن ذلك كلّه، فلم يجز أن يسمّى جسمًا لخروجه عن معنى الجسميّة.. ولم يجيء في الشريعة ذلك، فبطل)، انتهى بحروفه.

أهمّ محاور الصراع الفكري

لقد كانت عقيدة (ابن تيمية) في التجسيم من أهمّ محاور الصراع الذي خاضه مع علماء عصره؛ فهي السبب الوحيد لِما دار بينه وبين المالكيّة من فتن في دمشق، وهي سبب استدعائه إلى مصر ثمّ سجنه هناك، كما كانت سببًا في مجالس عدّة عقدت هنا وهناك لمناقشة أقواله.

ولم تنفرد المالكيّة في الردّ عليه، بل كان هذا هو شأن الحنفيّة والشافعيّة أيضًا، وأمّا الحنابلة فقد نصّوا على شذوذه عنهم.

قال الشيخ الكوثري في وصف عقيدة مَن أثبت الحركة والانتقال والجهة ونحوها: «تجسيمٌ صريح بغير كتاب ولا سُنّة، وكذا إثبات الحدّ والجلوس والمماسّة، تعالى الله عن ذلك».

وللشافعيّة دورهم البارز في مواجهة هذه العقيدة، فقد صنّفوا في بيان أخطاء ابن تيميّة مصنّفات كثيرةٍ، وربمّا يعدّ من أهمّ تصانيفهم تلك: ما كتبه شيخهم شهاب الدّين ابن جَهبَل، المتوفىّ سنة 733هـ، ويكتسب هذا التصنيف أهميّته لسببينْ:

أوّلهما: أنّ هذا الفقيه كان معاصرًا لابن تيميّة، وقد كتب ردّه هذا في حياة ابن تيميّة موجّهًا إليه.

والثاني: أنّه ختمه بتحدٍّ صريح، قال فيه: «ونحن ننتظر ما يَرفد من تمويهه وفساده، لنبيّن مدارج زيغه وعناده، ونجاهد في الله حقّ جهاده». ثمّ لم يذكر لابن تيميّة جوابًا عليه رغم أنّه قد وضعه ردًّا على (الحمويّة الكبرى) التي ألقاها الشيخ ابن تيميّة على المنبر في سنة 698هـ.

وأمّا دفاع ابن تيمية عن التجسيم، فهو دفاع المجسّمة الصرحاء!! فيقول ردًّا على القائلين بتنزيه الله تعالى عن الأعضاء والأجزاء: «إنّهم جعلوا عمدتهم في تنزيه الربّ عن النقائص على نفي التجسيم، ومن سلك هذا المسلك لم ينزّه الله عن شيء من النقائص البتة».

قال ابن تيمية في الموافقة(1/ 62) ما نصّه: «وكذلك قوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ (الشورى/11)، وقوله: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾ (مريم/65)، ونحو ذلك

فإنّه لا يدلّ على نفي الصفات بوجه من الوجوه، بل ولا على نفي ما يسميه أهل الاصطلاح جسمًا بوجه من الوجوه!

وقال في كتابه: بيان تلبيس الجهمية(101/1) ما نصّه: وليس في كتاب الله ولا سنَّة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنّه ليس بجسم، وأنّ صفاته ليست أجسامًا وأعراضًا، فنفي المعاني الثابتة بالشرع والعقل بنفي ألفاظ لم ينف معناها شرع ولا عقل جهل وضلال!

إذًا؛ فابن تيميّة لا يرى في كتاب الله ولا سنَّة رسوله ولا في قول أحد من السلف ما يمنع أن يكون الله جسمًا، بل معنى الجسمية كما يقول: «ثابتة بالعقل والشرع»، ولذلك فإنَّ نفيها عنده جهل وضلال! بينما حقيقة الأمر أنّ أئمّة السلف نفوا كلّ ما يُوهِم مشابهة الحقّ تعالى لخلْقِه، فالإمام «أحمد بن حنبل» الذي يزعم ابنُ تيمية أنّه سائر على مذهبه واعتقاده ينفي إطلاق الجسم على الله تعالى نفيًا باتًا، فقد نقل أبو الفضل التميمي -رئيس الحنابلة ببغداد وابن رئيسها- عن الإمام أحمد، قال: وأنكر أحمد على مَن يقول بالجسم وقال: إنّ الأسماء مأخوذة من الشريعة واللغة، وأهل اللّغة وضعوا هذا الاسم على ذي طولٍ وعرضٍ وسمكٍ وتركيبٍ وصورةٍ وتأليف والله تعالى خارج عن ذلك كلّه، فلم يجز أن يسمّى جسمًا لخروجه عن معنى الجسميّة، ولم يجىء في الشريعة ذلك فبطل. انظر اعتقاد الإمام أحمد، ونقله الحافظ البيهقي عنه في «مناقب أحمد» وغيرُهُ.

وهنا يفتضح أمر ابن تيمية الذي يزعم أنّه من أتباع مذهب الإمام أحمد، بينما هو يخالفه في أكبر قضيّة عقيديّة، وهي التشبيه والتجسيم فيقع فيها.

لا جَرَمَ أنَّ إثبات شيء على المتّهم لا يتمّ بإقراره فقط ومن كتبه؛ فإنّه قد لا يذكر ذلك صريحًا خوفًا من المسلمين، ولكن هناك طريقة أُخرى، وهي: شهادة شهود عليه؛ فإنّ هذا من أقوى أدلّة الإثبات، خاصّة إذا كانوا كثيرين.

فقد شهد على ابن تيميّة الكثير، منهم: ابن بطوطة في كتابه (رحلة ابن بطوطة)؛ إذْ يقول تحت عنوان (حكاية الفقيه ذي اللّوثة) ـ اللّوثة بالضمّ: مَسّ جنون ـ : «كان بدمشق من

كبار الفقهاء الحنابلة تقيّ الدين بن تيميّة، كبير الشام، يتكلّم في الفنون، إلاّ أنّ في عقله شيئًا! وكان أهل دمشق يعظّمونه أشدّ التعظيم، ويعظهم على المنبر، وتكلّم مرّة بأمر أنكره الفقهاء... ثمّ قال: وكنت إذ ذاك بدمشق فحضرته يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكّرهم، فكان من جملة كلامه أن قال: إنّ الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا، ونزل درجةً من المنبر! فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء، وأنكر ما تكلّم به، فقامت العامّة إلى هذا الفقيه وضربوه بالأيدي والنعال ضربًا كثيراً حتّى سقطت عمامته وظهر على رأسه شاشيّة حرير، فأنكروا عليه لباسها واحتملوه إلى دار عزّ الدين بن مسلم قاضي الحنابلة، فأمر بسجنه، وعزّره بعد ذلك.

فأنكر فقهاءُ المالكيّة والشافعيّة ما كان من تعزيره، ورفعوا الأمر إلى ملِك الأمراء سيف الدين تنكيز، وكان من خيار الأمراء وصلحائهم، فكتب إلى الملك ناصر بذلك، وكتب عقدًا شرعيًّا على ابن تيميّة بأُمور منكرة، منها: إنّ المطلّق بالثلاث في كلمة واحدة لا تلزم إلاّ طلقة واحدة. ومنها: المسافر الذي ينوي بسفره زيارة القبر الشريف ـ زاده الله طيبًا ـ لا يقصّر الصلاة. وسوى ذلك ما يشبهه. وبعث العقد إلى الملك الناصر، فأمر بسجن ابن تيمية بالقلعة، فسجن بها حتّى مات في السجن».

ومقولة ابن تيميّة هذه، ذكرها ابن حجر العسقلاني أيضًا في (الدرر الكامنة)، وابن شاكر في (عيون التواريخ) نقل ذلك عنه الحصني الدمشقي في (دفع شُبه مَن تشبّه وتمرّد).

وقال الحصني الدمشقي في (دفع شُبه مَن شبّه وتمرّد) نقلاً عن صاحب (عيون التواريخ) ابن شاكر ـ وهو من تلاميذ ابن تيمية ـ : فمن ذلك ما أخبر به أبو الحسن علي الدمشقي في صحن الجامع الأُموي، عن أبيه، قال: كنّا جلوسًا في مجلس ابن تيمية، فذكر ووعظ وتعرّض لآيات الاستواء، ثمّ قال: (واستوى الله على عرشه كاستوائي هذا). قال: فوثب النّاسُ عليه وثبة واحدة، وأنزلوه من الكرسي، وبادروا إليه ضربًا باللّكم والنعال وغير ذلك، حتّى أوصلوه إلى بعض الحكّام. واجتمع في ذلك المجلس العلماء، فشرع يناظرهم، فقالوا: ما الدليل على ما صدر منك؟ فقال: قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ (طه:5). فضحكوا منه، وعرفوا أنّه جاهل لا يجري على قواعد العلم).

ونسبة ابن تيمية إلى التجسيم ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في كتابه (الدرر الكامنة) حين قال: "وافترق الناس فيه ـ أي: ابن تيمية ـ شيعًا: فمنهم من نسبه إلى التجسيم لما ذكر في العقيدة الحمويّة والواسطيّة وغيرهما من ذلك، كقوله: إنّ اليد والقدم والساق والوجه صفات حقيقية لله، وأنّه مستوٍ على العرش بذاته. فقيل له: يلزم من ذلك التحيّز والانقسام، فقال: أنا لا أُسلّم أنّ التحيّز والانقسام من خواص الأجسام. فألزم بأنّه يقول بتحيّز في ذات الله...".

وجاء في (تاريخ أبي الفداء): "وفيها استدعيَ ابنُ تيميّة من دمشق إلى مصر، وعقد له مجلس، وأُمسك وأُودع الاعتقال بسبب عقيدته؛ فإنّه كان يقول بالتجسيم".

وعن اليافعي في (مرآة الجنان) عند ذكره لحوادث سنة 705هـ وما جرى فيها لابن تيميّة: "وكان ابن تيمية يقول: إنّ الرحمن على العرش استوى حقيقة، وإنّه يتكلّم بحرف وصوت، ثمّ نودي بدمشق وغيرها: من كان على عقيدة ابن تيمية حلّ ماله ودمه".

وقال الصفدي ـ تلميذ ابن تيمية ـ: «وطُلِبَ إلى مصر أيام ركن الدين بيبرس الجاشنكير، وعُقِد له مجلس في مقالة قال بها، فطال الأمر فحكموا بحبسه، فحبس بالإسكندرية»[1]. وكشف «ابن الوردي» النّقاب عن ذلك، بقوله: «في حوادث سنة خمس وسبعمئة؛ استدعيَ ابنُ تيميّة من دمشق إلى مصر، وعقد له مجلس، واعتقل بما نُسب إليه من التجسيم»[2].

وقد ذكر بعض من ترجم لابن تيمية أنّ سبب استدعائه إلى مصر وسجنه: ما أفتاه في مسألة عرش الله والصوت والحرف بما يلزم من التجسيم؛ فقد أورد النويري في (نهاية الإرب) ـ وهو شاهد عيان ـ نصّ فتوى ابن تيمية واستدعاءه إلى مصر بسببها، وكتاب سلطان مصر المقروء في دمشق، وفيه: «وكان التقيّ الشقيّ ابن تيمية في هذه المدّة قد بسط لسان قلمه، ومدّ عنان كلمه، وتحدّث في مسائل الذات والصفات، ونصّ في كلامه على أُمور منكرات، وتكلّم في ما سكت عنه الصحابة والتابعون، وفاه بما تجنّبه السلف الصالحون، وأتى في ذلك بما أنكره أئمّة الإسلام، واتّفق على خلافه إجماع العلماء والحكّام، وشهر من فتاويه

[1]- الوافي بالوفيات: ترجمة تقيّ الدين ابن تيميّة.

[2]- تاريخ ابن الوردي: حوادث سنة 705هـ.

في البلاد ما استخفّ به عقول العوام، وخالف في ذلك علماء عصره وفقهاء شامه ومصره، وبعث رسائله إلى كلّ مكان، وسمّى كتبه أسماء ما أنزل الله بها من سلطان .. ولمّا اتّصل بنا ذلك، وما سلكه مريدوه من هذه المسائل، وأظهروه من هذه الأحوال، وأشاعوه، وعلمنا أنّه استخفّ قومه فأطاعوه، حتّى اتّصل بنا أنّهم صرّحوا في حقّ الله بالحرف والصوت والتجسيم، قمنا في حقّ الله تعالى، مشفقين من هذا النبأ العظيم»، إلى أن قال: «ولمّا وصل إلينا، أمرنا بجمع أُولي الحلّ والعقد، وذوي التحقيق والنقد، وحضر قضاة الإسلام وحكّام الأنام وعلماء الدين، وفقهاء المسلمين، وعقدوا له مجلس شرع في ملأ من الأئمّة وجمع، فثبت عند ذلك عليه جميع ما نسبه إليه بمقتضى خط يده الدال على سوء معتقده»[1]. ونقل خادمُ ابن تيمية «إبراهيم بن أحمد الغياني» ما طلبه مشايخ التدامرة من ابن تيمية، وهو في سجنه في قاعة الترسيم، أن ينزل عمّا قاله في مسألة العرش ومسألة القرآن بخطّه إلى السلطان، حتّى يطلق سراحه، ورفض ابن تيمية ذلك[2]. وأمّا سبب سجنه الأخير في قلعة دمشق بأمر السلطان، والذي مات فيه، فهو: إفتاءه بحرمة شدّ الرحال إلى قبر رسول الله ﷺ !

قال النويري في (نهاية الإرب)، «في أحداث سنة ستّة وعشرين وسبعمئة: في يوم الاثنين السادس من شعبان اعتقل ابن تيمية بقلعة دمشق المحروسة، حسب الأمر الشريف السلطاني، واعتقل معه أخوه زين الدين عبد الرحمن، ومُنِع من الفتيا واجتماع الناس به، وسبب ذلك: أنّه أفتى أنّه لا يجوز زيارة قبر رسول الله ﷺ، ولا قبر إبراهيم الخليل، ولا غيرهم من قبور الأنبياء والصالحين»[3]. وقال ابنُ عبد الهادي تلميذه: «ولم يزل كذلك إلى أن ظفروا له بجواب يتعلّق بمسألة شدّ الرّحال إلى قبور الأنبياء والصالحين، وكان قد أجاب به من نحو عشرين سنة، فشنّعوا عليه بسبب ذلك، وكبرت القضية، وورد مرسوم السلطان في شعبان من سنة ستّ وعشرين بجعله في القلعة»[4].

---

[1]- نهاية الإرب في فنون الأدب، حوادث سنة خمس وسبعمائة.

[2]- الجامع لسيرة ابن تيمية: نقلاً عن (الكوكب الدراري).

[3]- نهاية الإرب في فنون الأدب (مرجع سابق).

[4]- طبقات علماء الحديث: ابن تيمية.

والظاهر أنّه أجمع عليه في سجنه الأخير ثلاث أشياء: قوله في مسألة العرش بما يلزم التجسيم، وقوله في مسألة الطلاق بأنّ الطلاق بالثلاث يلزم واحدة، وقوله بحرمة شدّ الرحال إلى قبر رسول الله صلى الله عليه وآله.

هذه كلمة موجزة عن عقيدة ابن تيمية في الله تعالى، وتلك هي خطيئته الكبرى! فهو يجيز على المولى ـ سبحانه وتعالى ـ الانتقال والتحوّل والنزول، وفي هذا التصوّر من التجسيم ما لا يخفى، فالذي ينتقل من مكان إلى مكان، وينزل ويصعد، فلا بدّ أنّه كان أوّلاً في مكان ثمّ انتقل إلى مكان آخَر، فخلا منه المكان الأوّل، واحتواه المكان الثاني، والذي يحويه المكان لا يكون إلاّ محدودًا! فتعالى الله عمّا يصفون.



نظريةُ الجَوْهر الكلاميّة ودوْرُها في إبطال دعِوى سَرْمديّة العالَم الفلسفيّة

أ. سنوسي سامي[1]

مقدمة (طرح الإشكال):

إنّه لحريّ بالمؤمن الموحّد بعقيدة الإسلام أن يتساءل عن طبيعة المخلوقات وكيفيّة خِلقتها، إذ كلّما زادت معرفته بحكمة صُنعتها زادت معرفته بحكمة صانعها وبارئها ـ تبارك وتعالى ـ ولا شكّ زاد إيمانه واشتدّ اعتقاده به، وتاليًا وقف ناصرًا لدينه ضدّ كلّ مهاجم عنيد. وكذلك صنع المتكلّمون؛ إذ هم الذين رابطوا في سبيل نصرة العقيدة، والذبّ عن الدين، وتوسّلوا بكلّ ما تيسّر لهم من براهين، أغلبها تنبني على أصول مقالات الخصوم، ولا تتعارض ـ بالطبع ـ مع صريح الثقلين، وهذا رغم تشعّب فِرقهم وتعدّد مناحيهم الفكريّة، لكن ما جمعهم هو نصرة الدين والتفاني في معرفة الله ـ جل وعز ـ بقدر طاقة التكليف الإنسانيّة.

ومن بين أكبر التيّارات الفكريّة التي تصدّى لها المتكلّمون، حملة دخيلة شهدتها الحضارة الإسلامية، تتشابه في أصول نَظَرِها مع أصول النَّظر في علم الكلام، أي تبحث في أصل الموجودات وطبيعة مُوجِدِها، أو بلغةٍ مختصرةٍ تبتغي في مراميها الصانع والمصنوعات، لكن ما تختلف معه (علم الكلام) هو تهافت مسلّماتها الميتافيزيقيّة التي عُهد لها باصطلاح

[1]- قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر2.

الإلهيات، هذه الصناعة هي الفلسفة، وهي اصطلاح يونانيّ اللّسان، وقد عُرِّبت باصطلاح الحكمة، وسمي المشتغل بها حكيمًا أو فيلسوفًا، ولعلّ أكبر إشكال تعارض فيه علم الكلام مع الفلسفة هو إشكال القِدم للجواهر ومن ثمة قِدَم العالم وأبديّته، وبذلك تساوى العَالَم مع الصانع في القِدَميّة ولا شكّ في الأبديّة، وهذا ما شدّد الخلاف، ووسّع هوّة الإنكار بين مساعي الحكماء وغاية المتكلمين.

إذًا؛ ولمّا بانت الخطوط الكبرى بين تعارض المتكلّمين والفلاسفة، سنحاول جاهدين إبراز دور المتكلّمين في إبطال نظريّة سرمديّة العالم والتي طرفاها عند الحكماء، الأزلية أو القدميّة فلا أوّل للجواهر، والأبديّة فلا آخر لها، ولبطلان هذه الدعوى اعتمد علماء الكلام ـ مع كثرة فِرَقهم ـ على قلب دعوى الفلاسفة بأن نظروا إلى الجواهر نظرةً أخرى، تُسلّم بحدوثها ابتداءً وانتهاءً؛ لتفضي إلى بناء براهين تثبت حدوث الجواهر وأعراضها، ومن ثمة حدوث العالم، والحادث لا شكّ يفتقر إلى محدث، والذي يفتقر إلى محدث لا يمكن أن يكون قديمًا. فالقديم قائم بنفسه لا يفتقر في وجوده لغيره، وفي النهاية تتمّ النظريّة بتهفيت نظريّة سرمديّة العالم الفلسفيّة بالاعتماد على مقالات المتكلّمين في الجواهر.

وها هنا نلخص ونحاول تأزيم الإشكال وطرحه فنقول: ما هي توسّلات المتكلّمين التي من خلالها قلبوا دعاوى الفلاسفة في الجواهر، وبمقالات الخصوم نفسها تمّ إبكات نظريّتهم، وبتعبيرٍ آخر: كيف اعتمد المتكلّمون على النظريّة ذاتها التي استند إليها الفلاسفة في إثبات قدم الجواهر لإثبات العكس أي حدوثها ؟ وبذلك أبطلوا نظريّتهم بنظريّتهم، وقبل ذلك نحلّل الإشكال فنقول: ما المقصود بالجواهر والأعراض، والقدم والحدوث؟ وما هي خواص الجوهر الفرد بين المتكلّمين والحكماء؟ وفي كلمة جامعة: كيف أبطل المتكلّمون مزاعم الفلاسفة بالتأسيس على نظريّة الجواهر؟ وما عاد ثمّة إلا أزليّ واحد لا شريك له في القِدم وهو الله ـ تعالى ـ وأمّا ما سواه فمعلول محدث لا محالة.

أوّلًا: مداخل تمهيديّة واصطلاحات كلاميّة وفلسفيّة:

1. في مفهوم الجوهر والجوهر الفرد:

إنّ اصطلاح الجوهر مشتقٌّ من فعل جهَر الذي يعني الظهور، «**فالجهرة ما ظهر ورآه جهرةً: لم يكن بينهما سترٌ، وجهر الشيء: علن وبدا**»[1]، ففي اللّغة الجهر بالشيء يعني الإعلان به، كما يمكن أن يأخذ معنى آخر كالإعلاء بذلك الإعلان، وكذلك يصبح التجهير بالشيء التشهير به إلى حدّ الوضوح التام والبداهة البيّنة بذاتها.

وأمّا مفهوم الجوهر عند المناطقة فيعني عند أرسطوطاليس «**الجوهر الموصوف بأنّه أوّليّ بالتحقيق والتقديم والتفضيل، فهو الذي لا يقال على موضوع ما ولا هو في موضوع ما**»[2]، فنلاحظ الحكيم أرسطو قد استخدم اصطلاح الموضوع، وقد عنى به الحيّز العقلي المقابل للمحمول، فكلّ موضوع له محمول والعكس صحيح، لكن عندما يتعلّق الأمر بالجوهر، فلا يُقال على موضوع ما، ولا هو حالٌّ في موضوع ما كذلك. ولهذا أضاف ابن النفيس في وريقاته أنّ من خواص الجوهر أنّه إمّا متحيّز، وهو الجسم الطبيعي، وإما مفارق، وإمّا متعلّق بتدبير الجسم كالنّفس أو لا يكون؛ كشأن الملك أو العقل، مُضافًا إلى ذلك أنّه دون ضدّ؛ لأنّ الضدّ يكون في الموضوع والجوهر ليس فيه ولا منه كما سبق[3].

وفي اصطلاح المتكلّمين، «**حقيقة الجوهر ما له حيّز عند الوجود، والمتحيّز هو المختصّ بحال لكونه عليها يتعاظم بانضمام غيره إليه، أو يشغل قدَرًا من المكان، أو ما يُقدر تقدير المكان، فيكون قد حاز ذلك المكان، أو يمنع غيره من أمثاله عن أن يحصل بحيث هو، فهذه وما أشبهها أحكام المتحيّز، فأفراد ما هذا حاله تسمّى جوهرًا، ومن هذه الأعيان تتركّب**

[1]- ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، مادة: «جهر».ص 710.

[2]- أرسطوطاليس: النص الكامل لمنطق أرسطو، كتاب المقولات، تحقيق وتقديم: فريد جبر، مراجعة: جيرار جهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت 1999.ص 40.

[3]- ابن النفيس: شرح الوريقات في المنطق، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2015.ص 50- 51.

الأجسام، فلهذا تجعل الجواهر أصول الأجسام»[1]. وبالجملة الجوهر هو جنس واحد عال، وتحته أنواع متوسّطة، وتحت كل واحد منها أنواع إلى أن ينتهي إلى أنواع لها كثيرة، وتحت كلّ واحد منها أشخاصه، فمعنى جوهر الشيء: هو ذاته وماهيّته.[2] وعليه فالجوهر واجب الوجود والظهور في كلّ الأنواع التي تنقسم بذاتها إلى أشخاص، وكأنيّ بالحكماء والمناطقة والمتكلّمين يُجمعون على أنّ مقولة الجوهر مركزيّة التموقع في الكون أو العالم، وهذا بغضّ النّظر عن طبيعتها العنصريّة، أكانت ماديّةً أم غير ماديّةٍ؛ المهمّ أنّها أساس كل الموضوعات والمحمولات، وبلغة أخرى الجوهر هو جنس الأجناس.

وبناءً على القول الشارح لمقولة الجوهر، يمكننا أن نتعرّف على اصطلاح «**الجوهر الفرد**»، هذا المفهوم الذي بسببه وعلى أساسه حدث الانشقاق بين تصوّر المتكلّمين والحكماء في عقيدة خلق العالم، والتي أفضت في النهاية إلى احتكام الفلاسفة إلى قِدَم العالَم، وإيمان المتكلّمين يقينًا بحدوثه، وبطبيعة الحال انطلقت أبكار هذه النظريّة من التصوّر الخَلْقي والرياضي والفيزيائي لأصغر جزءٍ في المادة؛ ألا وهو الجوهر الفرد، فما هو هذا العنصر؟

إنّ القائلين بنظريّة الجوهر يقولون: «**فإن قيل ما حدُّ الجوهر؟ قلنا: الجوهر قد ذكرت له حدودٌ شتّى، غير أنّنا نقتصر على ثلاثة منها فنقول: الجوهر المتحيّز، وقيل الجوهر: ما له حجم، وقيل الجوهر ما يقبل العرَض، فأمّا العرَض فقد قيل: ما يقوم بالجوهر»**[3]. هذا التعريف لمقولة الجوهر يزيد خاصيّة الانفراد، أو كما شاع عند المتكلّمين الجزء الذي لا يتجزّأ؛ إذ هي الوحدة الأولى المكوّنة للمادّة المكوّنة بدورها لمجسّم العالم على عِظَمه.

إنّ انقسام المادّة إلى أجزاءٍ لا تتجزّأ هي الحصيلة التي يبني عليها جمهور المتكلّمين نظريّة حدوث العالم، «فتحرير محلّ النزاع أنَّا لا نشكّ أنّ الأجسام المحسوسة البسيطة

[1]- الحسن بن متويه المعتزلي: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق وتقديم وتعليق: سامي نصر لطف، وفيصل بدر عون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (دون تاريخ)، ص 47.

[2]- جيرار جيهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة والمنطق، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1998، ص 272.

[3]- الجويني أبو المعالي: لمع الأدلة: تقديم وتحقيق: فوقية حسين محمود، مراجعة: محمود الخضيري، دار عالم الكتب، ط2، بيروت، 1987،ص87.

قابلة لانقسامات؛ فتلك الانقسامات الممكنة إمّا أن تكون موجودةً بالفعل أو لا تكون، وعلى التقديرين فإمّا أن تكون متناهيةً أو لا. فهذه أربعة أقسام لا مزيد عليها في العقل: الأوّل: إنّها مركّبة من أجزاءٍ متناهيةٍ بالفعل، وهذا قول جمهور المتكلّمين. الثاني: إنّها مركّبة من أجزاءٍ لا تتناهى بالفعل، وهذا قول النظّام من المعتزلة. الثالث: إنّ كلّ جسم واحد في نفسه كما هو واحد في الحسّ، إلا أنّه قابل لأن ينقسم فيكون اثنين، وكذلك كلّ واحد من الاثنين، ولا يقف القبول إلى غاية، وهذا قول جمهور الفلاسفة. الرابع: إنّه واحد في نفسه، وهو قابل لانقسامات متناهيةٍ، قال الفخر: وهذا قول مردود، ولم يعزه لقائل. ونقل غيره عن «أفلاطون» أنّ الجسم ينتهي بالتجزئة إلى حدّ ينمحق فيعود هيولى»[1].

وها هنا نرصد اتّفاقًا بين المذاهب في كون الجسم قابلاً للانقسام إلى أجزاءٍ لا تتجزّأ بالقوّة والفعل، لكن الاختلاف بيِّنٌ في طبيعة استمرار ذلك الانقسام؛ أهو متناهٍ أم غير متناهٍ؟ ونقرأ في النّص السالف الإيراد أنّ ثمّة فريقان: فريق يرى بالانقسام إلى الجزء الذي لا يتجزّأ، وهو ذاته العنصر الأوّل الذي تركّبت منه سائر الأجسام الطبيعيّة الحادثة، وهذا بالذات قول جمهور المتكلّمين، وفريق آخر يباين هذا الرأي عندما ألزم الانقسام إلى ما لا نهاية في الصغر، وهو قول الفلاسفة في عمومهم. وهنا انشطرت الرؤية الوجوديّة لبداية خلق العالم، فإشكال الجوهر الفرد بيّن الهوّة السحيقة بين قول المتكلّمين وقول الفلاسفة المتجلّي ــ فيما بعد ــ في الصراع بين مقولتي الحدوث والقدم، وما يصحبهما من مقالات عقديّة وفلسفيّة تتكلّم عن الجواهر القديمة والحادثة، وقد بلغت ذروتها في المتباينة الكبرى ألا وهي الخالق ـ سبحانه ـ والمخلوقات أو بلغة كلاميّة؛ الذات الإلهية العلية والعالم المحدث والمعلول.

وفي العموم يصحّ أن نعرف الجوهر الفرد بالاعتماد على طبيعة الجوهر كمقولة كليّة، ثم إنّه واستقراء لخواصه، ثمّة خاصيّة لا يفتأ ينفك عنها البتة؛ «**ومنها أنّه يبلغ إلى حدّ لا**

[1]- شرف الدين عبد الله الفهري: شرح معالم أصول الدين للرازي، تحقيق: نزار بن علي حمادي، دار الفتح للدراسات والنشر، ط1، عمان الأردن، 2010، ص 155.

يصحّ معه تنصيفه، وهذا معنى قولنا: الجزء الذي لا يتجزّأ»[1]، وهو ذاته الجزء الفرد الذي لا يقبل القسمة على اثنين؛ كونه يمثّل منطلق المضاعفات في العظم أو الكبر، وإليه تنتهي التنصيفات أو الانقسامات، فلا جزء أصغر منه، ومع ذلك فهو جوهر، وسيأتي كلامنا حول علاقته بالأعراض. فهذا ما وسعنا إيراده في سبيل إيضاح مفهوم الجوهر والجوهر الفرد منه.

2 ـ ثنائيّة الجوهر والعَرَض:

لئن تساءلنا: أيّهما هو الأصل والآخر هو الفرع، الجوهر أم العرض؟ لما تردّدنا في الإجابة بالقول: إنّ الجوهر هو الأصل وأمّا العرض فهو فرع منه وله، لكن الإشكال المطروح، لماذا كانت الجواهر أصلاً للأعراض، وقبل ذلك ما هو المقصود الكلامي والفلسفي من الأعراض؟ ثم هل بالضرورة كلّ الجواهر لها أعراض؟ هذه الإشكالات سنعمل من خلالها في سبيل بيان ثنائيّة الجوهر والعرض.

لقد «**سمّي العرض عرضًا؛ لأنّه لا يقوم بنفسه، وليس من جنس ما يقوم بنفسه، وهو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصحّ بقاؤه وقتين، يفيد أنّه ممّا يعرض في الوجود ولا يجب له من اللّبث ما للجواهر، فهو ما احتاج في وجوده إلى غيره، ولم يكن له لبث كلبث الأجسام**»[2]. ويتساوق هذا الكلام مع كلام الحكماء والمناطقة؛ إذ إنّ العرض «**في الفلسفة يقال على كلّ صفة وُصِف بها أمرٌ ما ولم تكن الصّفة محمولاً حمل على الموضوع، أو لم يكن المحمول داخلاً في ماهيّة الأمر الموضوع أصلاً، بل كان يعرف منه ما هو خارج عن ذاته وماهيّته**»[3]. كنحو قولنا: الإنسان ضاحك، وهنا حملنا تعريفًا للإنسان بصفة تختصّ به، لكن ليست جوهريّة فيه، بل هي مجرّد عرض ذاتي، لذا فالضحك عرض للإنسان أو فيه وليس جوهرًا،

[1]- محمد بن الحسن المقري النيسابوري: الحدود المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية، قدم له وعلق عليه: محمود يزدي، موسسة الإمام الصادق، قم، إيران، ص 31.

[2]- معجم المصطلحات الكلامية: إعداد قسم الكلام والحكمة الإسلاميين، زيادات واستدراكات: إبراهيم رفاعة، مجمع البحوث الإسلامية، ط2، قم، 1436، ص 61.

[3]- جيرار جيهامي: موسوعة مصطلحات الكندي والفارابي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 2002، ص256.

لكن حين قولنا: الإنسان عاقل؛ هنا حملنا المعقوليّة على موضوع الإنسان، لكن المحمول ها هنا ليس بعرض؛ كون العقل صفةً جوهريةً فيه لا عرضيّة، وعليه نستنتج أنّ مقولة العرض تتميّز عن مقولة الجوهر بعدم البقاء وقتين، وتخضع تاليًا لكلّ الموضوعات وتُلحقُ بها كمحمولات، فهي في حيّز ولا تخلو من الحيّز، وأغلبها مادي الظهور، أما الجواهر ـ فكما تقدّم ـ تتفضّل عن الأعراض بخواص ترتفع في الغالب عن تأثيرات الزمان والمكان العرَضيينْ.

وفي مقارنة تفاضليّة يرى القاضي عبد الجبار أنّ «**العرض يفيد ممّا يعرض في الوجود، ولا يجب له من اللّبث ما للجواهر، واشتراك الأجناس في هذه الصفة لا يوجب اشتراكها فيما عداها من الصفات، بل يجب كونه موقوفًا على الدليل، فما اقتضى الدليل اشتراكها فيه قضى به، وما أوجب اختلافها فيه حكم به**»[1]. وهنا تبينَّ أنّ ثنائيّة الجوهر والعرَض قد تتشارك في طبائعها الجنسيّة، لكن هذا لا يعني تساويها في الخاصيّة؛ إذ الجوهر يتفاضل عن العرض ـ في مطلق الأحوال ـ بأنّه مستقلٌّ عن الموضوعات والمحمولات، ولا ينفكّ عنها العرض البتّة. وبالجملة ينبغي الانتباه إلى فكرةٍ في غاية الأهميّة وهي العلاقة الجدليّة بين الجواهر والأعراض، فلا جواهر إلا بأعراض نعرفها بها، ولا أعراض إلا وهي صادرة عن جواهر وإليها تؤول. وهذه الفكرة سنتعرض لها بالتحليل في الأسطر اللاحقة ونحن نتدرّج شيئًا فشيئًا نحو ثنائيّة صراع حدوث العالم وقِدمه، وبيان تهافتات الفلاسفة بناءً على أحكامهم في الجوهر أو الجزء الذي لا يتجزّأ.

3 ـ ثنائيّة الحُدوث والقِدَم:

إنّ القارئ لمصنّفات المتكلّمين والحكماء كثيراً لا يقف على اصطلاحات من قبيل مفهومي «الحدوث والقدم»، ولكون هاتين المقولتين أساسيتين ومن المقولات الأبجدية المركزيّة في النص الكلامي والنص الفلسفي، فينبغي بعد ذلك التعرّف عليهما وعلى مدلولاتهما

[1]- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، كتاب الإرادة: تحقيق: محمد خضر نبها، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2012، ص 135.

بدقّة، والعمل على فقه غاياتها العميقة. وما لا شكّ فيه أنّ مقولة القِدم أكثر ما اختصّت بالفلسفيات، أمّا مقولة الحدوث فأكثر ما لازمت الكَلاميات، لا لشيءٍ إلّا لكون الجواهر ـ التي هي موضوعنا ـ تتساوى في قِدمها مع صانعها عند جمهور الفلاسفة، وتُسلب عنها هذه الصفة (القدميّة) عند جمهور المتكلّمين، كونها من صفات البارئ ـ تعالى ـ وحده، وهي بذلك مُحدثة، وهنا تشكّل الصّراع بين الحكماء والمتكلّمين، واشتدّ حين كبر حيّز المحدث في مقابل حيّز القديم. وبلغةٍ أخرى، عندما تطوّر علم الكلام الإسلامي قَلَبَ مزاعم الفلاسفة، ولا سيّما تلك المعتقدات حول الجواهر التي كان يُعوّل أنّها قديمة أضحت ـ بفضل المتكلمين حادثة لا أكثر. والقديم الوحيد هو الله ـ تعالى جده ـ أمّا العالم وما فيه فمحدث بإرادته ـ سبحانه ـ.

وبالجملة يُعدُّ الحدوث والقِدم من الاصطلاحات المفصليّة والمفتاحيّة في الكلام الإسلامي والحكمة على حدّ سواء. «**فأمّا القديم؛ فقد يُطلق على ما لا علّة لوجوده، كالبارئ ـ تعالى ـ وعلى ما لا أوّل لوجوده وإن كان مفتقرًا إلى علّة، كالعالم على أصل الحكيم، وأمّا الحادث فقد يطلق ويراد به ما يفتقر إلى العلّة، وإن كان غير مسبوق بالعدم، كالعالم، وعلى ما لوجوده أوّل وهو مسبوق بالعدم. فعلى هذا: العالم إن سمّي عندهم قديمًا فباعتبار أنّه غير مسبوق بالعدم، وإن سمّي حادثًا فباعتبار أنّه مفتقر إلى العلّة في وجوده**»[1].

إذًا؛ في النّص أعلاه نستقرئ فائدتين، أمّا الأولى: فهي اختصاص المحدثات بالعلل الفاعلة لها، وعليه فكلّ المحدثات تفتقر إلى صانعها وبارئها الأوّل وذاك هو واجب الوجود، وهي تتحايز في الممكنات في مقابل العلّة الفاعلة الموجدة، وأمّا الفائدة الأخرى فهي أنّ الحكماء يرون أنّ الأمور القديمة قد تتعدّى إلى الممكنات الكلاميّة؛ إذ العالم وبالنظر إلى جواهره الأولى فهي قديمة قِدم العلّة الفاعلة نفسها، ويبقى الفرق في المرتبة والشّرف، لكن القِدميّة من خصائص العلّة والمعلول جميعهما، وها هنا حصل الشّقاق بين اعتقاد المتكلّمين

[1]- سيف الدين الآمدي: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم: حسن الشافعي، مكتبة وهبة، ط2، القاهرة، 1993، ص 205.

واعتقاد الفلاسفة، وقد ابتدأ كلّ شيء من إشكال القدم والحدوث وما يجري مجراهما.

ثانيـًا: خواص الجواهر بين علم الكلام والفلسفة

1 ـ خواص الجوهر الفرد عند المتكلّمين: إنّ المتأمّل في النصوص الكلاميّة يدرك أنّ جمهور المتكلّمين قد أجمعوا على أنّ العالم حادث، وأنّ الجسم الطبيعي المحدث ينتهي إلى انقساماتٍ لا تنقسم، وهو ذاته ما اشتهر بالجوهر الفرد، ومن خواصّه أنّه:

أ ـ الجوهر الفرد بسيط: إنّ من خواصّ الجوهر الفرد أنّه بسيط، أي غير مركّب؛ ولا يقبل التجزيء لا بالقوّة ولا بالفعل[1]. والبساطة هنا تعني النهاية في الصغر ـــ حسب منظور المتكلمين ـــ لأنّ الناظر بالعقل الرياضي أو الفلسفي، قد يحتمل شبهة الانقسام إلى ما لا نهاية له، إن لم يكن بالفعل كان ذلك بالقوّة.

ب ـ الجوهر الفرد لا أبعاد له: يعتقد المتكلّمون أنّ الأجسام تتألّف من مجموع الجواهر، لذا يستحيل أن تنتهي إلى خصائصها الفيزيائية والرياضية نفسها، «**فليس كلّ جوهر جسمًا، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسمًا؛ لأنّ الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس الجوهر الواحد كذلك، وهذا قول أبي الهذيل ومعمر، وإلى هذا القول يذهب الجبّائي**»[2]، لكن صاحب المقالات يورد رأيًا آخر هو أنّ: «**الجواهر على ضربين: جواهر مركّبة، وجواهر بسيطة غير مركّبة، فما ليس بمركّب من الجواهر فليس بجسم، وما هو مركب منها فجسم**»، وهذا الرأي الأخير فيه من الشبهة المنطقيّة ما يرفعه، إذ إنّنا أمام احتمالين هما: إمّا أن يكون الجوهر بسيطًا أو مركّبًا، حتى نتمكّن من تصنيفه من الجسم، ولا نقع في إشكال آخر، كنحو اختلاط مفهوم الجسم والجوهر، من منهما الأكبر ومن الأصغر؟ وذلك باعتبار منطق البساطة والتركيب، ومن منهما الموضوع ومن منهما المحمول كما تقدم إيراده في وريقة المداخل المفاهيميّة؟

[1]- سيف الدين الآمدي: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين: مصدر سابق: ص 166.

[2]- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، تقديم: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، بيروت، 2009، ص 239.

ج ـ **الجوهر الفرد يجوز عليه الفناء:** الجوهر الفرد الذي من جنس الجواهر، ورغم استقلاله عن خواص الأعراض، إلا أنّه يجوز عليه الفناء، «**وأكثر ما يدلّ على ذلك إجماع الأمّة على أنّه ـ تعالى ـ يُفني الجواهر ثم يعيد، وأنّه تعالى قادر على إفناء الجواهر، هو معلوم ضرورة من حالهم، ويدلّ على ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾ (سورة الحديد، الآية3)، وكونه أوّلًا يقتضي أن يكون سابقًا للموجودات، وكونه آخرًا يقتضي أن يكون آخرًا للموجودات**»[1]، هذا دليل سمعيٌّ قدَّمه صاحب كتاب الذخيرة الإمام الشريف المرتضى، وقد أضاف دليلاً آخر اختصّ بالحجّة العقليّة، مُفاده أنّ: «**الجواهر يصحّ وجودها في كلّ وقت، أو ما تقدّره تقدير الوقت على العموم، إلا بحيث يؤدي إلى خروجها من أن يكون محدثة، بأن توجد فيما لم يزل، أو فيما يكون بينها وبين ما لم يزل أوقات متناهية، ووجودها في هذه الأوقات كلّها يصح على سبيل الابتداء، وعلى جهة الاستمرار والبقاء، فيجب أن يجوز وجودها على سبيل الإعادة، لأن وجودها ابتداء وعلى سبيل الإعادة لا يختلف في نفسه**»[2]. فبان إذًا، أنّ الجوهر الفرد يجوز عليه الفناء. ومنه نستنتج أنّ كبرى خصائص الجوهر الفرد عند المتكلّمين هي أنّه بسيط، وخالٍ من الأبعاد، وقد يفنى، وهذه الخواص تُترجم لنا أنّ مقولة الجوهر لا تنفكّ عن الزمان والمكان والوجود، وهذه الأخيرة كلّها لها ما يقابلها من الأعراض، لذلك الغرض، فلا وجود للجواهر إلا في أعراضها التي لا تمكث قدر مُكثها.

2 ـ خواصّ الجواهر والأجسام عند الفلاسفة:

عدّد الحكماء خواصًّا للجسم والجواهر التي يتألف منها، ونحن سنحاول الوقوف على أبرزها فقط تحسّبًا لردود المتكلمين عليها، وإبطال نظريّاتها التي أفضت إليها ولا سيّما قدم العالم.

أ ـ **الجوهر إما فيزيقي (مادي) وإما روحي (ميتافيزيقي):** يكاد يتّفق جمهور الحكماء على

---

[1]- الشريف المرتضى: الذخيرة في علم الكلام، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، بيروت، 2012، ص 151.

[2]- الشريف المرتضى: الذخيرة في علم الكلام، مصدر سابق: ص 145.

أنّ الجوهر لا يخلو من طبيعتين؛ إمّا أن يكون ماديًّا أو روحيًّا، إذ «**الجوهر ماهيّة إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضع، وهو منحصر في خمسة: هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل**»[1]، فالهيولى والجسم بلا شكّ من طبيعة ماديّة، وأمّا النّفس والعقل فمن طبيعة روحيّة، وكلّ هذه المقولات عند الحكماء جواهر تتجلّى في الأعراض. وقد لا يفوتنا أن نورد كلامًا يُجمل طبيعة الجوهر في رأي الفلاسفة وهو قول للشيخ الرئيس ابن سينا، يقول: «**إنّ كلّ جوهر فإمّا أن يكون جسمًا، وإمّا أن يكون غير جسم، فإن كان غير جسم، فإمّا أن يكون جزء جسم، وإمّا أن لا يكون جزء جسم، بل يكون مفارقًا للأجسام بالجملة، فإن كان جزء جسم فإمّا أن يكون صورته، وإمّا أن يكون مادّته، وإن كان مفارقًا ليس جزء جسم، فإمّا أن تكون له علاقة تصرّف ما في الأجسام بالتحريك ويُسمّى نفسًا، أو يكون متبرئًا عن المواد من كلّ جهة ويسمّى عقلًا**»[2]. هذه خلاصة فلسفيّة تُعرِّف طبيعة الجوهر في مقالات الفلاسفة الإسلاميين، وإن كان ثمة اختلافات فهي ـــ في الغالب ـــ في الاصطلاحات، كون التيّار المشائي في الحضارة الإسلامية زاد شروحًا عن النّص اليوناني الأصلي، ولا شكّ في ذلك وعلم الكلام قد عرف ذروته آنئذ.

ب ـ الجواهر قديمة في الزمان ولا نهاية لانقساماتها في المكان: إنّ من غريب المقالات الفلسفيّة أن نجد حكماء الإسلام، ومنهم ابن سينا، ينفون الجوهر الفرد. وهذه المقولة التي تبنّاها المتكلّمون أساسًا لتهفيت كلّ مزاعمهم المفضية صراحة أو كناية إلى نظريّة قدم العالم، فابن سينا من جهة يقول بتناهي المكان والزمان، ومن جهة مخالفة ينفي أن يتجزّأ المكان إلى أجزاءٍ لا تتجزّأ، يقول:» **كلّ ما لا يتجزّأ لا يتألف من تركيبه مقدار(..) فإذًا من المحال أن يكون تأليف الأجسام من أجزاء لا تتجزّأ، فإذًا قسمة الأجزاء لا تقف عند أجزاء لا تتجزّأ، وليس أن يكون للجسم قبل التجزئة جزء إلا بالإمكان، ويجوز أن يكون في الإمكان**

[1]- جيرار جيهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1998، ص226.

[2]- ابن سينا: موسوعة الشفاء: الإلهيات، مراجعة وتقديم: إبراهيم مدكور، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، مكتبة سماحة آية الله العظمى، ط2، قم، 2012، ص 83. 84.

أحوال بلا نهاية. فإذًا الأجسام لا يتقطّع إمكان انقسامها بالتوهّم البتة»[1]. والأجسام ـ كما هو معروف ـ لا وجود لها في أصول الحكماء خارج المكان المصاحب للزمان.

هذا وقد طرح الحكيم اليوناني أرسطوطاليس مفارقة جدّ عسيرة تخصّ إشكال الجوهر بوصفه مقدّمة الأشياء المتكثّرة،حيث قال: «**هل جوهر الجميع واحد أم لا؟(..) إن قلنا أنّ جوهرهم واحد لزمت الشناعة لأنّ جميع الأشياء التي جوهرها واحد هي واحد، وإن قلنا أنّ جواهرها مختلفة فالقول بهذا أيضًا غير ممكن، ومع هذا كيف يمكن أن تكون الهيولى في وقت من الأوقات كلّ واحد من هذه الأشياء، إذ كان الكلي كليهما أعني الهيولى والأشياء الجزئيّة؟**»[2]. إنّه وبصرف النّظر عن مقالة أرسطو وما تحمل من معانٍ تختصّ بسياق فلسفته الإلهيّة، تجدر الإشارة إلى مفارقته التي طرحها بخصوص العلاقة الجدليّة بين الجواهر والأشياء العارضة عنها في الزمان والمكان الكونيين. إنّه تساءل عن كيفية صدور الأكوان أو المحدثات بلغة كلاميّة عن جواهرها الأولى المتمثّله ـ في تصوّر الحكماء ـ في الهيولى أو المادة القديمة التي يستند إليها الفاعل أو المحرّك، لإخراج الموجودات من وجودها بالقوّة في مادتها الأزليّة، إلى وجودها بالفعل في صورها، وكأنّي بأرسطو طرح مأزق كيفيّة انتقال الجواهر إلى الأشياء وهل يصحّ أن يحدث العكس؟ أعني هل ابتدأت المحدثات بالأمور القديمة كالجواهر ثم لا تنفك تنتهي إليها عائدة إلى أصلها؟ كلّ هذه الإشكالات التي وقع فيها الحكماء اليونانيون وغيرهم من حكماء الإسلام، جعلت علم الكلام يتطوّر أكثر دفاعًا عن العقيدة من جهة، وتهفيتًا لأصولهم من جهة أخرى.

ثالثًا: براهين الجواهر الكلاميّة الدّاحضة لنظريّة قِدَم العالم وأبديّته.

1 ـ برهان ابتداء الجوهر الفرد المفضي إلى تناهي جرم العالم

لا شكّ أنّ الفلاسفة المسلمين يرون أنّ العالم مُهندَسٌ حسب كرات السماوات، والتأثير

[1]- ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، ط2، بيروت، 1980، ص 25. 26.

[2]- أرسطو: ما بعد الطبيعة، (دون ذكر المحقق)، دار (ذو الفقار)، ط1، اللاذقية، 2008، ص 45 .

يأتي نزولاً من الأعلى نحو الأسفل، أي من الجواهر الأولى بطبائعها الهيوليّة والصوريّة نحو العالم السفلي الأرضي المعروف بعالم العناصر أو الأسطقس، ولكن البداية عند الفلاسفة جد غامضة بسبب قدم الحركة الدوريّة للأفلاك في أصول فلسفتهم، وهنا يقول أبو نصر الفارابي: «**كلّ جسم سمائيّ في كرة، أي دائرة مجسمة، فإنّ نسب أجزائه إلى أجزاء سطح ما تحتها من الأجسام تتبدّل دائمًا، ويعود كلّ واحد منها في المستقبل من الزمان إلى أشباه النّسب في التي سلفت، ونسبة الشيء إلى الشيء هي أخسّ (عرض) ما يوجد له وأبعد الأعراض عن جوهر الشيء، ولكلّ واحد من الأكر والدوائر المجسّمة التي فيها حركة على حيالها، فإمّا أسرع أو أبطأ من حركة الأخرى، مثل كرة زحل وكرة القمر، فإنّ كرة القمر أسرع حركة من كرة زحل**»[1].

لقد وضّح هنا الفارابي مقولتين مركزيّتين في أصول الفلسفة؛ هما الزمان والمكان، فالمكان هو ما حوى الأجسام وهي كلّ الكرات حسبه، أمّا الزمان فهو مقدار حركة تلك الكرات من أكبرها إلى أصغرها، لكن الإشكال برز في عدم إيضاح البداية أو النهاية، لا في الزمان ولا في المكان، بل زاد الإشكال تأزمًا لمّا صرّح بالتكرار الدوري في الحركة الفلكيّة إلى حدّ يحتمل بتناسخ المستقبل ويستحيل ماضيًا، وهذا بسبب مُسلّمة الحركة الدوريّة ولا مفر للفلاسفة من هذه النتيجة، وعليه ينتج قدم الزمان والحركة والمكان، والعالم لا ينفك البتّة من هذه الثلاثيّة، فهو قديم بقِدمها.

إذًا؛ الجوهر عند الحكماء مُسلَّم به، وفي الآن نفسه غير مصرّح ببداياته الزمانيّة والمكانيّة، لذا غمُض التفريق بين واجب الوجود أو العلّة الأولى الفاعلة للموجودات، وبين الموجودات، من منهما يتقدم على الآخر؟ من القديم ومن المحدث؟

عندما وقع الفلاسفة في هذا الإشكال، إشكال تعدّد القدماء كالعلّة الأولى والجواهر الأولى للموجودات، عمد المتكلّمون إلى برهان يُبكت هذه الدعوى بأن بحثوا عن مخرج

[1]- الفارابي أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، (دون ذكر المحقق)، منشورات الجمل، ط1، بغداد، 2014، ص 54.

منطقيّ سليم، يقبله العقل ولا يتعارض مع الدين، وهو برهان وجوب تناهي الجسم إلى جواهر منها ابتدأ، ومن ثمة طالما للجسم بداية فلا بدّ ــــ حتمًا ــــ له نهاية، والذي له بداية ونهاية ليس بقديم بل محدث.

إنّ المحدثات عند المكتلمين هي «**ثلاثة أقسام؛ فجسم مؤلّف وجوهر منفرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر(..) والجوهر هو الذي يقبل من كلّ جنس من أجناس الأعراض عرضًا واحدًا، لأنّه متى كان كذلك كان جوهرًا، ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن يكون جوهرًا، والدليل على إثباته علمنا بأنّ الفيل أكبر من الذَّرَّة، فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذَّرة، لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر، ولو كانا كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر، كما أنّه ليس بأكثر مقادير منه**»[1].

هذا برهان ساطع يبكت دعوى الحكماء في إشكال الجواهر القديمة، فهي محدثة بالنّظر إلى اتّصالها الدائم بالأعراض، والأعراض حادثة، والمتّصل بالحادث لا شكّ أنّه حادث، والحكم نفسه ينزل على الجسم، إذ إنّه يتألف من جواهر وأعراض، وطالما هي حادثة فهو أيضًا حادث، وقد رأينا في النّص السالف الإيراد كيف تتفاوت مقادير الأجسام، فجسم الفيل غير جسم النملة، وكلاهما من أجزاء العالم، وإذا أضيفت لهما باقي الموجودات التي لا تخلو من جواهر وأعراض هي الأخرى، ينتج لنا أنّ العالم بأكمله ما هو إلا مجموع من محدثات هي الجواهر والأعراض والأجسام، وكلّها حادثة فالعالم إذن محدث. وبالتالي، تسقط دعوى الفلاسفة في قدم الجواهر، ويكفيها من دليل تساوي قِدمها بقدم البارئ ـ تعالى ـ.

2 ـ برهان الدعاوى الأربع المشهورة عند المتكلّمين:

إنّ المتكلّمين وبسبب رباطهم الفكري في سبيل نصرة العقيدة التوحيديّة، توسّلوا بكلّ

[1]- الباقلاني أبو بكر: كتاب التمهيد، عني بتصحيحه ونشره: يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت،1957،ص17. 18.

الطرق لتهفيت دعاوى الفلاسفة، وقد اتّفقوا في غالبيّة الدعاوى الخاصّة بحدوث العالم، والتي من خلالها يتمّ إبطال مقالات الفلاسفة وتقضها في قدم الجواهر التي صدر منها العالم، وبالتالي الصادر من القديم هو قديم عندهم. ومن أشهر البراهين الكلاميّة ـ فضلا عن تناهي الجوهر الفرد ـ برهان الدعاوى الأربع الذي نحن بصدد عرضه. وإليك الدعاوى وطبيعة التسلسل فيها لتفضي إلى غايتها، وهي إثبات الحدوث المنافي والمبكت للقِدم. تسمّى هذه الطريقة بطريقة الأكوان، وكان أوّل من قال بها أبو الهذيل العلاف، ثم أخذ عنه سائر المتكلّمين، وليس ثمة اختلافات جوهرية بينهم؛ معتزلة أو أشاعرة أو ماتريدية[1].

أ ـ ثبوت الأعراض: المقصود من الأعراض هو ما يطرأ على الجسم ولا ينفكّ البتّة عنها، ولا سيّما الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، فالجسم حصل مجتمعًا في حال كان يجوز أن يكون مفترقًا، وكلّ هذه الأمور لها معانٍ، فالأكوان لا يختلف فيها معنا إلا الأصم أو الملحد (كما قال القاضي عبد الجبار)[2]. هذا مع العلم أنّ المتكلّمين في مسعاهم هذا ابتغوا تعريف الأعراض بأنّها مجرّد زيادات على الجواهر، وليست من جنسها ولا متخصّصة بخواصّها باستثناء الحدوث كما سيأتي توضيحه لاحقًا.

ومعنى الزيادة هنا لتفريق العرض عن الجوهر رغم افتقاره إليه، «**والدليل على ثبوت الأعراض أنّ العاقل إذا رأى جوهرًا ساكنًا ثم رآه متحرّكًا، فقد أدرك التفرقة الضرورية، وبين هاتين الحالتين وتلك التفرقة لا تخلو إمّا: أن ترجع إلى ذات الجوهر، أو إلى معنى زائد على الجوهر، استحال أن يقال: ترجع التفرقة إلى ذات الجوهر، لأنّ الجوهر في الحالتين مُتَّحد (أي في حالة السكون والحركة)، والشيء لا يخالف نفسه، فلا يقع الافتراق إلا بين ذاتين، فصحّ ووضُح بذلك أن التفرقة راجعة إلى معنى زائد على الجوهر، وذلك هو العرض الذي**

[1]- منى أحمد أبو زيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1994، ص 187.

[2]- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم: عبد الكريم عثمان، تعليق: أحمد بن الحسين، مكتبة وهبة، ط3، القاهرة، 1996، ص 96.

إدعيناه»[1]، فبان إذًا أنّ ثبوت الأعراض زائدة عن الجواهر دليلٌ قاطعٌ استرشد به المتكلّمون نحو بناء سلسلة عقليّة نحو برهان حدوث العالم. وبالجملة تنحصر الأعراض في مقولات أربع لا ينفكّ عنها الجسم البتة وهي: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. والمتأمّل لمعانيها الكلاميّة والفلسفيّة يجد أنّ لها كلّ العلاقة بالزمان والمكان الكونيين، أليست الحركة مقدارًا لحركة الجسم؟ ثم أليس الائتلاف والتلاشي أو الكون والفساد من خصائص الجسم في المكان كذلك؟ كلّ هذه الإمكانات تنبّئنا بتناهي الجسم إلى الجزء الذي لا يتجزّأ، وكأنّي بدليل ثبوت الأعراض يقترن مباشرة مع برهان تناهي جرم العالم.

ب ـ **حدوث الأعراض:** بعد الكلام في ثبوت الأعراض كخطوة أولى من خطوات برهان الدعاوى الأربع، يتوجّب الآن الكلام عن حدوث الأعراض، وقد خاض المتكلّمون فيها حتى عاد من البديهة العقلية أنّ الأعراض حادثة يقينًا لا شكّ في ذلك، «**والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون، لأنّها لو لم تبطل عند مجيء السكون، لكانا موجودين في الجسم معًا، ولوجب لذلك أن يكون متحرّكًا ساكنًا معًا، وذلك ممّا يُعلم فساده ضرورة**»[2]. وهذا دليل على حدوث الأعراض بالقياس على ثبوتها وترتيبها عن معنى وليس عن عبث، وقد ظهرت الحكمة وسطع الدليل.

ج ـ **استحالة خلوّ الجواهر عن الأعراض:** يتّفق جمهور المتكلّمين أنّ الجواهر لا تنفكّ عن الأعراض، كما أنّ الأعراض لا محلّ لها سوى الجواهر، أي أنّ الأجسام بوصفها مُعَادَلة متألّفة من الجواهر والأعراض هي حادثة؛ وذلك انطلاقًا من استحالة خلوّ الجسم أو الجوهر عن الأكوان، رغم وجود آراء هنا وهناك تقول بإمكانيّة عروّ الجسم عن العرض أو الجوهر كمعتزلة البصرة. لكن ما يتّفق حوله الجميع هو استحالة خلوّ الأجسام عن الأكوان، وهي الناتجة في مطلق الأحوال عن الجواهر والأعراض[3].

---

[1]- الجويني أبو المعالي: لمع الأدلة، مصدر سابق، ص 88.

[2]- الباقلاني أبو بكر: كتاب التمهيد: مصدر سابق، ص 22.

[3]- منى أحمد أبو زيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، مرجع سابق، ص 197.

هذه التقريرات تبينّ حدوث الجواهر المتعلّقة بالأعراض، وهنا يرى ابن خلدون أنّ انقلاب النطفة علقة، ثم مضغة، وليس المؤثّر هو الإنسان، ولا أبويه، ولا القوّة المولّدة، وإلاّ فإن تساوت أجزاء النطفة صارت كرَّةً، فاختصاص العرض بأحوالها عرض والعرض ممكن[1]. وعليه فالممكن حادث والحادث غير القديم البتة. وبالتحقيق الكلامي «**الحوادث تنقسم أيضًا انقسامًا ضروريًّا، ولا تخلو إمّا أن تكون مفتقرة إلى محلّ تحلّه، وإمّا أن لا تكون مفتقرة إلى محلّ تحلّه، وهذه القسمة تستند إلى النفي والإثبات أيضًا، ثم الحادث الذي لا يفتقر إلى المحلّ هو الجوهر في اصطلاح المتكلّم، والمفتقر إلى المحلّ: العرض، ومن ذلك قطع المتكلّمون بأنّ الحوادث لا تخلو إما تكون جواهر أو تكون أعراضًا**»[2]. وقَطْعُ المتكلمين ها هنا الغرض منه اليقين الذي يسقط معه أدنى شك، فإذا ارتاب مرتاب بأنّ الجواهر تستقلّ عن الأعراض بالكلّ أو بالجزء، أو أنّ الأعراض غير محدثة مثلا فهو من القائلين بتساوي القدميّة في العلّة والمعلولات، أو الواجب والممكنات، وهؤلاء هم جمهور الفلاسفة. وبالجملة هذا ما أردنا تبيانه في الدعوى الثالثة من برهان الدعاوى الكلاميّة المشهورة، وهو الغرض من تعلّق الجواهر بالأعراض الحادثة والمتعلّق بالحادث حادث ولا شكّ في ذلك البتة.

د ـ إثبات حدوث الأجسام عقلاً وسمعًا: هذه الدعوى تؤصّل على الدعاوى السابقة وتُبنى عليها، ومُفادها أنّ ثبوت الأعراض أوّلا وحدوثها ثانيًا، واستحالة خلوّ الجواهر عن الأعراض ثالثًا، برهان مستمرّ للدعوى الرابعة، ألا وهي حدوث الأجسام عقلاً وشرعًا، ولم لا؟ والأجسام لا تنفكّ من ثنائيّة الجوهر والعرض، وكلاهما حادث فهي الأخرى حادثة ولا مخرج لراجح العقل ومستقيم النظر من هذه النتيجة.

وحريٌّ بنا ـ ونحن بصدد إيراد تبكيتات المتكلمين للفلاسفة ـ أن نورد ما أمكن من ردودهم، ولعلّ من أبرزها قول ابن متويه وهو يُبطل تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية بزعم

---

[1]- ابن خلدون عبد الرحمن: لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق وتعليق: عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996، ص138.

[2]- الجويني أبو المعالي: الشامل في أصول الدين، تحقيق: علي سامي النشار وآخرين، ناشر المعارف بالإسكندرية، 1969، ص140.

الحكماء، يقول: «**اعلم أنّ من تمام الكلام في حدوث الأجسام أن نتكلّم في أنّه لا يصحّ حدوث حادث قبل حادث لا إلى أوّل، لأنّه إذا لم نجعل لهذه الحوادث أوّلا لم نثبت حدوث الجسم بامتناع خلوّه منها، وهذا هو الذي يعتمده أكثر الفلاسفة، لأنّهم لم يجعلوا لحركات الفَلَك أوّلا(...) والأصل في هذا الباب أنّ الحادث لا بدّ له من مُحْدث، ولا بدّ من تقدّم كونه قادرًا على حدوثه لما ثبت من وجوب تقدّم الاستطاعة**»[1]، وبالتمام، هذه ردود كلاميّة على الفلاسفة في شبهة تسلسل الحوادث وبهذه تكتمل أسس برهان الدعاوى الأربع والمفضية إلى نتيجة واحدة تتوافق مع البرهان الأوّل وهو تناهي جرم العالم بالقياس على مُسلّمة تجَزُّئه إلى الجواهر الفردة، ومن ثمة يُحمل هذا البرهان على البرهان الكلامي المشهور، الدعاوى الأربع، لتتمّ البرهنة على حدوث مجسّم العالم ونفي سخافة القِدم للجواهر المكوّنة له في اصطلاح الفلاسفة.

3 ـ برهان فناء كلّ المُحدثات وبقاء القديم ـ تعالى ـ:

ارتأينا أن نزيد برهانًا في غاية البيان والأهميّة، وفضلاً عن ذلك هو برهان قاطع يؤمن به كلّ أهل القبلة، وكثير من معارضي المتكلّمين (كابن رشد) إلا الملحدين، وهو برهان الفناء لكلّ شيء والبقاء للبارئ ـ سبحانه ـ ورغم كونه دليلاً سطحيًّا في الظاهر إلا أنّه برهان استخدمه المتكلّمون لإثبات جواز فناء الجواهر، ومن ثمة إبطال قدمها كما هو مزعوم عند جمهور الفلاسفة.

اعترض على قدم الجواهر وأبديّتها المتكلّم مؤلّف الذخيرة في علم الكلام ـ الإمام المرتضى ـ متّخذًا الدليل السمعي والعقلي معًا، فمن جهة السمع يقول: «**وممّا يدلّ على ذلك قوله تعالى: كل من عليها فان**»، **وحقيقة الفناء هو العدم، وإذا كان فناء لبعض الجواهر يقتضي فناء الجميع على ما بيّنته، علمنا أنّ جميع العالم، وإن لم يكن داخلا تحت قوله**

[1]- الحسن بن متويه المعتزلي: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، مصدر سابق، ص 92. 93.

تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (سورة الرحمن، الآية 26)، **لا بدّ أن يفنى»**[1]. وقد اعترض الإمام على من ينفي كون الفناء عدمًا، ويُبْكِت هذه الدعوى بقوله: «**لو لم يدل على أنّ المراد بالفناء في الآية العدم إلا في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾** (سورة الرحمن، الآية27) **لكفى وأغنى»**[2]. وأمّا من جهة العقل فإنّ الله ـ سبحانه ـ لا بدّ أن يبقى آخرًا وذلك قبل دخول أهل الثواب الجنة وأهل العقاب النّار[3]، وعليه لزم عقْلاً فناء الجواهر ثم إعادتها بإرادة الله ـ تعالى ـ الحكيمة، وقد صدق الردّ وكمل الإفحام، كيف لا والبقاء مضادّ للفناء، فلا بقاء سوى لله الواحد، أمّا ما دونه من المحدثات فلا بدّ فانية.

هذا وقد اشتهر أبو حامد الغزالي بردوده على الفلاسفة؛ لأنّه شدّد التهفيت والإبطال لنظريّة قدم العالم الفلسفيّة؛ كونها تجري مجرى إثبات أبديّته ولا فرق عند الحكماء، «**فإذا قيل لهم: مهما أوقدت النار تحت الماء انعدم الماء، قالوا لم ينعدم، ولكن انقلب بخارًا ثمّ ماء، فالمادّة وهي الهيولى باقية في الهواء، وهي المادة التي كانت محلّا لصورة الماء، ولبست صور الهوائيّة، وإذا أصاب الهواء برد تكثّف وانقلب ماء، لا أنّ المادّة تجدّدت بل المادّة مشتركة بين العناصر، وإنّما تتبدّل عليها صورها (...) نقول: بم تنكرون على من يقول: الإيجاد والإعدام بإرادة القادر، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى أوجد، وإذا أراد أعدم»**[4]. لأنّ إرادة الله ـ تعالى ـ أكبر من أي حجّة وبرهان يتبنّاه الفلاسفة، ويتعرّض لسنن الطبيعة وأسبابها العاديّة المألوفة، ومعروف عن الغزالي كيف هفت دعاوى الفلاسفة في تسلسل الأسباب.

وبالجملة وبعد تعداد براهين حدوث العالم بالعودة إلى القوانين الكلاميّة للجوهر الفرد، نستنتج أنّ سخافة قدم العالم من أخسّ المقالات التي تكلّم بها الحكماء، ولا سيّما حكماء الإسلام، لذا فالقائل بالقدم وجب تكفيره؛ لأنّ اعتقاده لا يلائم اعتقاد أهل القبلة في وجه،

---

[1]- الشريف المرتضى: الذخيرة في علم الكلام: مصدر سابق، ص 145.

[2]- المصدر نفسه: ص 146.

[3]- المصدر نفسه: ص 145.

[4]- الغزالي أبو حامد: تهافت الفلاسفة، تقديم: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، 2004، ص 231.

وكذلك اعتقاده بيِّنُ الفساد لتسويته المحدث المخلوق بالقديم الخالق. وإلى هنا تمّت محاولتنا ومقالتنا في بيان دور المتكلمين (على تعدّد فرقهم) في إبكات وإبطال وإفحام دعاوى الفلاسفة الخاصّة بقِدم العالم، وتاليًا المشبّهة للمخلوقات بخالقها، ـ تعالى عن ذلك ـ وهو الأوّل والقديم وهو بارئ العالم ومحدثه، تنزّه عنه فلا نظير له ولا مثيل، لا جواهر ولا عرضًا من أعراضها.

خاتمة:

ممّا سبق إيراده وتحليله بخصوص دور المتكلّمين وفضلهم في إبطال مزاعم الفلاسفة المتعلّقة بتسوية القديم والعالم في السرمديّة، ارتأينا أن نلخّص للقارئ أهمّ النتائج الممكنة قياسًا على ما قيل:

ـ يمكننا ـ حسب مزاعم الفلاسفة ـ أن نرصد دور المتكلّمين وإمامتهم في الوقوف ضدّ الحملات الشنيعة المبنيّة على أصول الفلسفة اليونانيّة، ولا سيّما الوثنيّة منها، فتمثّل دور المتكلّم في تحرير الاصطلاحات والمقولات المشتركة بين نظر المتكلّم ونظر الفيلسوف، وقد تجلّى ذلك في علم المنطق، إذ إنّ هذا العلم يتساوى فيه أهل النّظر أكانوا فلاسفة أم متكلمين، وبالقياس على ذلك استعمل المتكلّمون سلاح المنطق الذي شاع أنّه من أصول الحكمة، للردّ على مزاعم الإلهيّات التي تتناقض مع أصول المنطق ومقولاته.

ـ اعتمد المتكلّمون على نظريّة الجوهر وخواصّه؛ لإبطال مقالات الفلاسفة فيه، إذ في الوقت الذي قال فيه الحكماء بقدم الجواهر وبقائها وعدم فنائها، أثبت علماء الكلام العكس، فطالما لا وجود للجواهر إلا في أعراض، والأعراض حادثة فلا شكّ في أنّ الجواهر حادثة؛ لأنّ المتعلّق بالمحدث لا بدّ أن يكون مُحدَثًا. وهنا تمّ إبطال نظريّة قِدَم الجواهر.

ـ كما اعتمد المتكلّمون في نقدهم لنظريّة الفلاسفة في السرمديّة على برهان تناهي انقسام العالم إلى الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزّأ، وببرهان التناهي في الصغر لا بدّ من التناهي في الكبر، والعالم ما هو إلا مجموع الأعراض والجواهر في الأجسام، وتتعلّق بحركتي الزمان والمكان المتناهيين، وليس كما يزعم الفلاسفة بلا تناهيهما في الانقسام، ذراتٍ وآناتٍ.

ـ بالإضافة إلى برهان التناهي وحدوث الجواهر والأعراض يُتوَّج الإبطال بدليل فناء كلّ

المحدَثات، وبقاء القديم، ولا مشاحّة في كيفيّة الإعادة، المهمّ والأهمّ من ذلك جميعًا أنّ الفناء سيقع في وقت ما على كلّ الجواهر والأعراض الحالَّة في العالم، ويبقى السؤال محيرًّا للفلاسفة وهو: من سيفني العالم؟ ليجيب المتكلّمون: يفنيه الذي قدر على إبداعه وإيجاده أوّل مرّة، ومن ثمّة هو أقدر على إفنائه وإعادته بالكيفيّة التي يريد وبالجواهر والأعراض التي عَلمها ـ سبحانه من خالق ـ وهنا تتوقّف العقول مؤمنةً بحكمة لا ينكرها إلا عنيد أو جحود وهي: **لا قِدَم إلا لله ـ الواحد ـ ، ولا حدوث إلا لسواه.**

مكتبة البحث:

1ـ ابن النفيس: شرح الوريقات في المنطق، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2015.

2 ـ ابن خلدون عبد الرحمن: لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق وتعليق: عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996.

3 ـ ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، ط2، بيروت، 1980.

4 ـ ابن سينا: موسوعة الشفاء: الإلهيات، مراجعة وتقديم: إبراهيم مدكور، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، مكتبة سماحة آية الله العظمى، ط2، قم، 2012.

5 ـ ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، مادة: «**جهر**»..

6 ـ أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، تقديم: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، بيروت، 2009.

7 ـ أرسطوطاليس: ما بعد الطبيعة، (دون ذكر المحقق)، دار (ذو الفقار)، ط1، اللاذقية، 2008.

8 ـ أرسطوطاليس: النص الكامل لمنطق أرسطو، كتاب المقولات، تحقيق وتقديم: فريد جبر، مراجعة: جيرار جهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1999.

9 ـ الباقلاني أبو بكر: كتاب التمهيد، عني بتصحيحه ونشره: يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت،1957.

10 ـ الجويني أبو المعالي: لمع الأدلة: تقديم وتحقيق: فوقية حسين محمود، مراجعة: محمود الخضيري، دار عالم الكتب، ط2، بيروت، 1987.

11 ـ الجويني أبو المعالي: الشامل في أصول الدين، تحقيق: علي سامي النشار وآخرين، ناشر المعارف بالإسكندرية، 1969.

12 ـ جيرار جيهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1998.

13 ـ جيرار جيهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة والمنطق، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1998.

14 ـ جيرار جيهامي: موسوعة مصطلحات الكندي والفارابي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 2002.

15 ـ الحسن بن متويه المعتزلي: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق وتقديم وتعليق: سامي نصر لطف، وفيصل بدر عون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (دون تاريخ).

15 ـ سيف الدين الآمدي: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم: حسن الشافعي، مكتبة وهبة، ط2، القاهرة، 1993.

17 ـ شرف الدين عبد الله الفهري: شرح معالم أصول الدين للرازي، تحقيق: نزار بن علي حمادي، دار الفتح للدراسات والنشر، ط1، عمان الأردن، 2010.

18 ـ الشريف المرتضى: الذخيرة في علم الكلام، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، بيروت، 2012، ص 151.

19 ـ الغزالي أبو حامد: تهافت الفلاسفة، تقديم: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، 2004.

20 ـ الفارابي أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، (دون ذكر المحقق)، منشورات الجمل، ط1، بغداد، 2014.

21 ـ القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، كتاب الإرادة: تحقيق: محمد خضر نبها، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2012.

22 ـ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم: عبد الكريم عثمان، تعليق: أحمد بن الحسين، مكتبة وهبة، ط3، القاهرة، 1996.

23 ـ **محمد بن الحسن المقري النيسابوري: الحدود المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية**، قدم له وعلق عليه: محمود يزدي، موسسة الإمام الصادق، قم، إيران.

24ـ **معجم المصطلحات الكلامية: إعداد قسم الكلام والحكمة الإسلاميين**، زيادات واستدراكات: إبراهيم رفاعة، مجمع البحوث الإسلامية، ط2، قم، 1436.

25 ـ **منى أحمد أبو زيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1994.

Al-Aqeeda

A quarterly magazine that deals with the doctrine and with modern and old scholasitc theology issues



يعنى بالاستراتيجية الدينية و المعرفية

www.m.iicss.iq
info@m.iicss.iq
www.iicss.iq